

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVI (2013), n. 15 (2)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVI (2013), n. 15 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

5 Gabriella D'Agostino, *Costruire o de-costruire il campo/Constructing or de-constructing the field*

De-constructing the field

9 Vincenzo Matera, *Ethnography: experiences, representations, practices for studying cultural diversity. Introductory notes*

19 Thomas Fillitz, *Spatialising the field: Conceptualising fields and interconnections in the context of contemporary art of Africa*

29 Michela Fusaschi, *Le silence se fait parole : ethnographie, genre et superstes dans le post-génocide rwandais*

41 Ferdinando Fava, *"Chi sono per i miei interlocutori?". L'antropologo, il campo e i legami emergenti*

59 Nigel Rapport, *The informant as anthropologist. Taking seriously "native" individuals' constructions of social identity and status*

69 Paolo Favero, *Picturing Life-Worlds in the City. Notes for a Slow, Aimless and Playful Visual Ethnography*

87 Francesco Pompeo, *«We don't do politics». Rhetorics of Identity and Immigrant Representation in Rome City Council*

Documentare

99 Mariano Fresta, *Proprietà intellettuale, marchio e cultura popolare. Riflessioni sul caso dei bottari di Macerata Campania e Portico di Caserta*

107 Leggere - Vedere - Ascoltare

109 Abstracts

Costruire o de-costruire il campo/Constructing or de-constructing the field

This issue, conceived and edited by Vincenzo Matera, raises a subject surely not new but always urgent: the definition of fieldwork and the practices connected with its construction. It's not a matter of retracing a more than twenty-year debate, however recalled by Matera and other contributors, but rather of showing some examples of ethnographic research that demarcate, cross, meet, construct the field in different ways. I will not summarize the content of the contributions and their meanings, that is the task of the editor Vincenzo Matera. I'll rather point out some key issues to confirm that fieldwork still remains, and shall continue to be, the distinctive trait of our disciplinary approach. This does not mean that anthropologists have an exclusive on it, but that what is significant in ethnographic research, and qualifies it, is the special *posture* that researchers have taken, over time, according to their historical horizon and to the privileged or dominant theoretical and methodological status within the cognitive, ethic and political dimension that we established to call *field*. A posture that cannot be taught, not all the way. It always requires personal contribution, as for any other approach to knowledge.

The anthropologist writes, of course! His/her condition of being or having been somewhere is the basis of his/her writing, shaping relationships, drawing horizons, acting interactions as qualifying shares. Actions are always in a delicate equilibrium between proximity and distance, and the anthropologist remains conscious of the slow pace he/she needs for observing, waiting and finding adequate "results" to questions formulated again and again. To progress slowly, to observe slowly, to describe slowly and *a posteriori*, because nothing can be described but to identify significant sequences that never show themselves during observation. Rather, they guide your observations and descriptions

Questo numero, ideato e curato da Vincenzo Matera, rilancia una questione certamente non nuova ma sempre urgente: la definizione di campo e le pratiche della sua costruzione. Non si tratta tanto di ripercorrere un dibattito ormai più che ventennale, che Matera e gli altri autori tuttavia richiamano, quanto piuttosto di presentare alcuni esempi di ricerche etnografiche che delimitano, attraversano, incontrano, costruiscono il campo in modi diversi. Non sintetizzerò il senso dei contributi, compito che non spetta a me ma al curatore del numero. Piuttosto, indicherò alcune questioni centrali per ribadire che il campo resta, e deve continuare a esserlo, il tratto distintivo del nostro approccio disciplinare. Questo non significa che se ne abbia "l'esclusiva", ma che ciò che qualifica la ricerca etnografica è la speciale postura che il ricercatore ha assunto, nel corso del tempo e in relazione all'orizzonte storico e allo statuto teorico-metodologico, privilegiato o dominante, all'interno di quella dimensione conoscitiva, etica e politica che abbiamo convenuto di chiamare campo. Una postura che non si può insegnare, non sino in fondo. Ci devi mettere del tuo, come per qualunque altro approccio conoscitivo.

Certo, l'antropologo scrive! Ma è la condizione dell'esserci o dell'esserci stato a fondamento del suo scrivere, dell'aver messo in forma relazioni, dell'aver delineato orizzonti, dell'aver messo in atto interazioni come azioni qualificanti, sempre in un delicato equilibrio tra la prossimità e la distanza, nella consapevolezza dei tempi lunghi che tutto ciò richiede e con la capacità di cercare, attendere e trovare "risultati" adeguati alle domande formulate e continuamente riformulate. Procedere lentamente, osservare lentamente, descrivere lentamente e a posteriori, perché nulla può essere descritto se non a partire dall'individuazione di sequenze significative che mai si palesano mentre si osserva e che, piuttosto, man

as they become more apparent. *Slowly*, that's the key point. This is perhaps the exclusive feature of anthropologists in the field, and how slowly is something that cannot be taught.

What qualifies the field as anthropologically pertinent is the special attention to the dynamics and processes produced by the interaction with context, and the capacity to deal with them and to let them deal with you. How to establish relevant face-to-face relations? May the representation, the shaping, the narration of these relationships be relevant beyond the specific, singular, irreproducible experience? How does any other possible experience of the same context build a different vision of it and in which sense are visions comparable?

About ten years ago, I used to meet a group of Mauritians who lived in Palermo. I used to see them above all on the occasion of their periodical meetings at their "temple", a large basement under a building where they had organised a space to pray. I used to observe them while praying, making offers, singing and dancing during the holy celebrations and while cooking the food to share for special occasions, in a corner out of the sacred space. The ceremonies lasted several hours, from early evening until night when children fell asleep on the large mats amid scents of incense. There I was a witness of making and unmaking of hierarchies and alliances. I did not have a specified research goal and anyway I took my time there, slowly. I had the foolishness to tell somebody about them, I can't remember why or which was the occasion. Perhaps I was specifically asked about the presence of so called "extracomunitari" (non EU citizens) in Palermo. I stopped going to the temple when, during a evening ceremony, I met there the person I had spoken to, together with two guys who were recording it, and one of them kept on moving around a long black microphone to adjust the direction. That microphone and those actions caused me such a strong disappointment that I told myself: "this is a rape". That night I remained until the end, the Mauritians did not show to care about those interferences, but I did not go back there anymore.

Why did I abandon that field? Perhaps because it was not *my* field yet, perhaps because it was not going to become my field, perhaps because I was not willing to share it. I don't know. All I

mano che si palesano, guidano l'osservazione e la descrizione. *Lentamente*, appunto, questa forse la condizione del fieldwork di cui gli antropologi hanno "l'esclusiva", e il quanto lentamente certamente non si può insegnare.

Ciò che qualifica il campo come antropologicamente pertinente è l'attenzione speciale alle dinamiche e ai processi che l'interazione con il contesto mette in atto e in gioco e la capacità di gestirli e di lasciarsi gestire. Come dare pertinenza a rapporti faccia-a-faccia? In che modo la rappresentazione, la messa in forma, la narrazione di questi rapporti possono essere significative al di là della specifica, singolare, irriproducibile esperienza? In che modo ogni altra possibile esperienza del contesto ne costruisce un'altra visione e in che senso esse sono comparabili?

Una decina d'anni fa, frequentai per un paio d'anni un gruppo di mauriziani residenti a Palermo. Li andavo a trovare soprattutto in occasione delle loro periodiche riunioni nel loro "tempio", un ampio scantinato sotto un palazzo in cui avevano ricavato uno spazio per la preghiera. Li osservavo pregare, fare le offerte, cantare e danzare nelle diverse ricorrenze festive e, fuori dallo spazio sacro, in una parte dello stesso scantinato, preparare il cibo da condividere per speciali occasioni. Le cerimonie duravano molte ore, dal tardo pomeriggio alla sera inoltrata quando i più piccoli si addormentavano sulle stuoie in mezzo a effluvi di incenso. Lì ho assistito, nel corso dei mesi, al farsi e disfarsi di gerarchie e alleanze. Non avevo un obiettivo di ricerca specifico e in ogni caso prendevo il mio tempo, lentamente. Ebbi la stoltezza di raccontare di loro a una persona, non ricordo perché né quale fosse lo spunto. Forse fui sollecitata da domande specifiche, in relazione alla presenza di cosiddetti "extracomunitari" nella città di Palermo. Smisi di frequentare il tempio quando una sera, al mio arrivo, trovai quella persona presente durante una cerimonia in corso di svolgimento, accompagnata da due tecnici del suono uno dei quali gestiva un lungo microfono nero orientandone continuamente la direzione. Quell'oggetto e quelle azioni mi provocarono un forte disappunto, tanto che esclamai "questo è uno stupro!". Quella sera rimasi sino alla fine, i mauriziani non sembravano dar peso a quelle presenze, ma io non ci tornai più.

Perché abbandonai quel campo? Forse perché

know is that *slowness*, the long time necessary to build close relationships and to get oriented in a context are the preconditions of knowledge and I did not want to be a witness, or an accomplice, of a form of understanding “by robbery”. These relationships established on the fieldwork can however raise a problem, or at least they raise a problem to me: up to which point may I tell, may I explicit what I observe and listen to, what I build with my interlocutors, what emerges from situations that sometimes can be described as “settings of one-way self-consciousness”? Does a “right distance” exist? It’s obvious that the relevance of such a question is strictly related to the kind of fieldwork and research project. However, if I go their home, if I adjust my time to those of my interlocutors, if I let them speak and I listen to them, sooner or later something will change. Which is the nature of the “pact” with my interlocutors and how long does it last? Is this pact different according to gender? Does it look like the way in which, in our ordinary life, we conceive, imagine, desire the quality of interactions between us and those we meet? Is it of the same kind, or should it be different? More over: until the field was far away with a variable duration and you knew that, sooner or later, you would come back, these questions perhaps could be less relevant and more easily controlled. Perhaps; but when does a debt of gratitude extinguish?

Today the fieldwork can be done at home, and this happens more and more often. We have to do fieldwork at home; anthropologists have to do it, more than others, in schools, hospitals, prisons, public offices, in all those institutions and places responsible for the production and the reproduction of social assets, for educational purposes, for the construction and management of an order that does not admit of exceptions, an order that reproduces hierarchies, confirms “powers”, more or less strong and thin, establishes who is “in” and who is “out”, who “gives” and who “takes”. Anthropologists have to do it because of that special posture they know, because they are aware that their research object is a construction, because of their capability of looking besides and behind the appearance, because of their sensitivity in unveiling dynamics and qualities of interactions, because of the kind of questions they are able to make, both to

non lo era ancora, forse perché non lo sarebbe mai stato, forse perché non ero disposta a condividerlo. Non lo so. So, tuttavia, che la *lentezza*, i tempi lunghi necessari a costruire relazioni ravvicinate e a orientarsi in un contesto sono la precondizione per capire e non volevo essere testimone, o complice, di una forma di comprensione “per rapina”.

Queste relazioni instaurate sul campo possono tuttavia porre un problema, o almeno a me lo pongono: sino a che punto posso raccontare, posso rendere esplicito quanto osservo e ascolto, quanto costruisco con i miei interlocutori, quanto emerge da situazioni che talvolta potrebbero configurarsi come “setting di autocoscienza unidirezionale”. Esiste una “giusta distanza”? È ovvio che la pertinenza di queste questioni è strettamente connessa al tipo di fieldwork e al tipo di progetto conoscitivo. Tuttavia, se entro nelle case, se accordo i miei tempi ai tempi dei miei interlocutori, se li lascio parlare e li ascolto, prima o poi qualcosa cambia. Il “patto” che stabilisco con i miei interlocutori di che natura è e qual è la sua durata? Questo patto si caratterizza diversamente a seconda del genere? Somiglia al modo in cui, nella vita di tutti i giorni, non professionalmente connotata, concepisci, immagini, auspichi la qualità delle interazioni tra te e chi incontri? Può essere analogo, o *deve* essere di natura diversa? E ancora: finché il campo stava fuori, lontano, aveva un tempo, variabile, ma prima o poi si tornava, caratterizzandosi insomma per uno spazio-tempo delimitati, forse queste domande potevano avere una rilevanza minore e essere più facilmente controllabili. Forse, ma quando si estingue il debito di riconoscenza?

Oggi il campo può essere sotto casa, anzi lo è sempre più spesso. *Si deve* fare etnografia a casa, e la devono fare gli antropologi, più degli altri, nelle scuole, negli ospedali, nelle carceri, negli uffici pubblici, in tutte quelle istituzioni e luoghi preposti alla riproduzione di assetti sociali, alla formazione di individui, alla costruzione e gestione dell’“ordine” che non ammette eccezioni, che riproduce gerarchie, che ribadisce “poteri”, più o meno potenti e sottili, che stabilisce chi è “dentro” e chi è “fuori”, chi “dà” e chi “prende”. La devono fare gli antropologi per quella speciale postura che essi fanno assumere, per quella consapevolezza della costruzione

others and to themselves, and the thickness of the answers they are able to find, analyse and reformulate, because of their disciplinary training in comprehension and representation of life in other “corners of word” as well as in their own. In this changed conditions of research, the questions I raised above can assume a different meaning and ordinary and professional life can be consonant with each other.

For all these reasons the notion of field should welcome new contents and become more and more interdisciplinary, in order to build new “objects”, looking for adequate ways to use sensitivity and “tool boxes” in contexts often still considered off limits by academics, while the word is deeply changing but we almost have not realised it. The recent first national meeting of the Italian Society for Applied Anthropology (Lecce, 2013 December 13-14), then, is going towards a right direction. Its *vision* makes the “pact” with interlocutors explicit dealing with real everyday life, its process of material and symbolic construction, at different levels, showing different possible paths. It is going towards the right direction only if they avoid to reproduce, within the Society, hierarchies and orders, so crashing what remains of a disciplinary organisation, that in Italy has been particularly short-sighted; if promoters and associates will follow an ethic and political vision in order to construct a new way of thinking connections between people and their relation to the world, including the academic one, starting from here and now but contributing to let new energies be recognised and set free. It is going to the right direction if, above all, they will be open-minded and able to listen, without any prejudicial and partisan position.

dell’“oggetto” della loro ricerca, per la capacità di guardare oltre le apparenze, per la sensibilità con cui sanno svelare dinamiche e qualità delle interazioni, per il tipo di interrogativi che sanno porsi e porre e la spessa sottigliezza delle risposte che sanno trovare, analizzare e riformulare, per l’esercizio cui la pratica disciplinare li ha addestrati nella comprensione e restituzione di “angoli di mondo”, di quello degli altri e del proprio. In questa mutata situazione di ricerca le domande che prima ponevo possono assumere un senso diverso e vita ordinaria e vita professionale possono trovare una consonanza.

Per questo la nozione di campo deve accogliere nuovi contenuti e farsi sempre più interdisciplinare, costruendo nuovi “oggetti”, ricercando modi adeguati per applicare sensibilità e “cassetta per gli attrezzi” a contesti spesso dall’accademia ancora ritenuti *off limit*, mentre il mondo si trasforma sotto i nostri occhi e quasi non ce ne accorgiamo. Va nella giusta direzione, allora, il recente primo incontro nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (Lecce, 13-14 dicembre 2013) La visione da cui il progetto è sostenuto rende esplicito il “patto” con gli interlocutori inserendosi nel mondo reale, individuandone i processi di costruzione, materiale e simbolica, ai diversi livelli in cui la realtà si articola, prospettando percorsi diversi possibili. Va nella giusta purché non si riproducano ordini e gerarchie frantumando quello che resta di un’organizzazione disciplinare che è stata, in Italia, poco lungimirante, purché i promotori e quanti vi aderiranno si lascino guidare da quella visione etica e politica che aiuti a costruire modi inediti di pensare alle relazioni tra le persone e al loro rapporto con il mondo, anche quello accademico, a partire da qui e ora ma contribuendo a far riconoscere e liberare energie. Purché – soprattutto – essi siano aperti al confronto e sappiano ascoltare senza posizioni pregiudiziali e di “appartenenza”.

Vincenzo Matera

Ethnography: experiences, representations, practices for studying cultural diversity. Introductory notes

During the second half of the twentieth century, anthropologists increasingly addressed the issues of conflict, cultural and social change and, in more general terms, the merging (or, better, the creolization, see Hannerz 1996), of different cultural and social traits. Hence, at the turn of the century, the making of hybrid (or creole) cultures, the confluence of separate and different traditions – that is, traditions with historical roots in different continents at the moment of their creolization – became the main dimension of cultural analysis. This turn signalled that older notions of culture as a holistic and integrated entity, and especially as a localized entity, were replaced with a new awareness regarding the creole nature of cultural processes. This turn had (and still has) important consequences on ethnography. In part, such consequences, although they were evident in ethnographic reports (often in non-official ethnographic notes like Malinowski's *Diary*, for example) or at least in the ethnographic awareness of many scholars, did not emerge fully until the publication of *Writing Culture* and its growing circulation within the anthropological community. Still not yet completely clear in contemporary anthropology is that, if we accept the idea of creolization as the major factor in the production and circulation of cultural meanings, we have also to deal critically with the idea of an organic relationship among a population, a territory, a language, an identity, a form of political organization, and one of those organized packages of meanings termed “culture” whence the classic concept of “field” has been drawn.

As Thomas Fillitz writes in his paper, indeed, «Malinowski's concept of fieldwork has for long passed into the non-debated “archetype” of the discipline's tradition». However, in more recent ethnographic research practice, the conceptions that ethnographers have of their fields appear very distant from that ideal.

Ferdinando Fava too, in his paper, asks a crucial question regarding the archetype of the “field” in the anthropological tradition.

Località geografica, dove l'antropologo, creden-

dosi ancora eroe solitario, si cimenta con una lingua differente dalla propria, in condizioni talvolta rudi e, più di tutto, con forme altre di vita; oppure oggetto testuale, costruito narrativo rivelatore piuttosto dei codici e dei dispositivi retorici che ne hanno governata la scrittura, rianimato infine solo dalle riletture di chi cerca in esso l'illusione nostalgica di mondi sempre a lui lontani?

A similar question is the one posed some years ago by Steven Feld, in the first lines of the second edition of *Sound and Sentiment* (1990).

Recent commentaries on anthropological writing have argued that ethnographic texts involved a formidable sense of allegory. The genre is said to tell us significant things about ourselves, our modes of constructing “otherness”, our idealizations and self-deceptions, our gender and class biases, our time and historical positions. These arguments are undoubtedly true in a general way [...], but it is also true that an ethnography is something more than a Rorschach test of writing conventions, intellectual fads, and tacit prejudices. An ethnography is a report of a unique experience. It is about the dialogue of sensibilities implicated in encountering and depicting a people and place. The work and the writer are thus specifically accountable not just to the interpretive preoccupations of scholarly readers, but to that people and that place, and to need for incisive and honest depiction (Feld, 1990: X).

This point recalls the one underlined by Gregory Bateson, several years ago, in the first pages of his famous book, *Naven* (1936); Bateson warned against constraining cultural complexity experienced on the spot, so to speak, into the rigid form of a written text made up of linear sentences, sequences of words that can be read one after the other. *Naven* is an anomalous ethnographic text in which the effort to find a more articulated way to write ethnography was evident. According to Bateson the core of the ethnographic experience lies in the encounter with a fully multi-sensorial range of

human interconnections (see Finnegan 2002). It has to do with complex rituals, material objects, with all sorts of indexical links between space and time. This gives a dense sense to this peculiar experiential dimension of human life. All these multiple communicative processes are mediated through publicly-shared enactments, not through publication in written texts. Something similar has been claimed by Dennis Tedlock (1983) with regards to the dialogical emergence of culture. Tedlock (and Bruce Mannaheim 1995) assign a status of priority to dialogue with respect to monologue. The latter is the real core of any ethnographic experience – especially in storytelling and oral narrative studies – even though it will sooner or later be transformed into a monological written text following the norms of the ethnographic genre. Of course, the issue of dialogue in ethnographic research is a very complex one (see, for example, Vincent Crapanzano's criticisms of Tedlock, in Crapanzano 1990). It concerns more in general the value of experience as a cognitive tool (see Tropp 2003) and the status of life-histories as epistemologically valid ethnographic sources. What is at stake here is the difference between "dialogue" – as a narrative fiction – and conversation – as a concrete exchange among individuals within a concrete social and political context. This dualism is, from a different point of view, another version of the opposition between experience and representation in ethnography.

However deeply we delve into the culture that we are studying, our experience – and the knowledge that we derive from it – will remain a picture-postcard experience unless we transform it into a good text. In other words, the endeavour to make a field experience understandable is a condition *sine qua non* for anthropology.

Two of the main outcomes of the deconstructionist debate are, as is well known, the achievement of ethnographic texts as fiction – in the sense of things made up, of things not actually real that have been invented – and the question regarding the empirical foundations of ethnography as fieldwork. In his well-known *Introduction to Writing Culture* James Clifford expressed the ambivalence of ethnographic texts in the formula "true fictions". The oxymoron postulates that ethnography is always partial, committed and incomplete. Yet, it is also real, in the sense that it is rooted in an ethnographic experience. While these ideas were developed in 1986, this debate stayed alive until the millennium shift. At that point of time we believed that ethnography does indeed tell us something certain about other people, or about ourselves, provided that the ethnographer – who is also the author and the writer – has a very high level of po-

litical, epistemological and ethical self-awareness. This means that the central question at the turn of the century was no longer only that of Representation. Another "R" had been added to ethnography, that is, Reflexivity. The latter entail an exploration not of the lived experience of the knowing subject, but of the effects and limits of the (political and engaged) act of representations (see, for example, Bourdieu 2002; Clark 2004; Kempny 2012; Nazarkuk 2011; Burawoy 2003; Salzman 2002).

Indeed, political and epistemological consciousness – reflexivity – entails a critical view of culture, no longer something that we observe as social scientists and talk about and describe by writing, by a more or less plain (more or less unproblematic) use of writing. Rather, it is a position that we speak from (our position). In other words (see Hastrup 1995), culture is what we see with, not what we see (or observe).

Hence the crucial questions for ethnography are these: what is a good ethnographic text, that is, a good Representation of our fieldwork experience? And what is the field where we acquire our relevant ethnographical Reflexive experience?

Of course, cultures and societies are not 'out there' with all their diversities, ready for the ethnographer's eye and for the ethnographer's writing. Certainly, anthropology – as Clifford Geertz clearly stated – cannot be made out of real events on the hill or in the centre of the village; rather, it exists in texts, books, conferences, academic contexts – that is, in representations of real events. However, as Ulf Hannerz stated:

[...] culture is not only in books; it makes also human beings. So, out there, on the spot, we just can find human beings to talk with and to observe in their agency. Indeed, cultures are not themselves living beings; they are shaped and carried by people in varying social constellations, pursuing different aims (Hannerz 1996: 69).

Today ethnography is extremely fragmented. What was once its core – the "field" – has been progressively dismantled. Very few anthropologists today would start their research having in mind the localized notions of field and fieldwork that characterized the first half of the last century. There is today at least some awareness of the wider networks in which every single community is embedded. Clifford Geertz's African proverb-inspired claiming that "Wisdom comes out of an ant heap" fits well here. Anthropology has, in fact, the "artisan task of seeing broad principles in parochial facts" (Geertz 1983: 167). This sentence underlines that if anthropologists have historically opted for

conducting work on “traditional” and “authentic” usages and customs and “pure” and uncontaminated social and cultural systems, today they are raising their awareness about what is beyond the field, i.e. the “wider world” surrounding it. Once strictly situated, localized, intensive, deep and, indeed, artisan, fieldwork is now progressively entailing a capacity to look outwardly. Ethnographers need to be able to look outwardly in terms of space (how do our fields take us elsewhere?), and in terms of time (fieldwork is nothing but a short step in a much longer process with a past, a present, and a future).

So, the key of the ethnographic approach, reflexivity, leads contemporary ethnography toward an enlargement of its epistemological horizons. Reflexivity, in global contemporary social context, implies more than ever that sort of openness and ability to “find things without specifically looking for them” (Hannerz 1992: 203). In this perspective, serendipity, already widely recognized as another key notion not only in scientific practice but also in ethnography, acquires probably a new methodological value in actual ethnographic practice (see Rivoal, Salazar 2013). Serendipity requires “time” and “space”, in the sense of an epistemological de-construction of both the spatial unity (see in this special issue Thomas Fillitz’s paper) and the temporal integration (see in this special issue Paolo Favero’s paper) of the classical field. Serendipity requires also an epistemological mood of the ethnographer for taking her/his “conceptual” time (see Ferdinando Fava’s paper in this special issue) and her/his “nomadic” path to discover the relevant points for local people under studying (see Nigel Rapport’s paper in this special issue).

Ethnographic research focused on local, delimited, and specific social and cultural contexts is of course of capital importance. We need to decode and interpret the content of specific cultures, those specific webs of meanings which a certain people produce in a certain environment, to grasp the sense of living in that place. And we must also make that world less opaque and more transparent to our gaze. But even if we laboriously achieve, by intense, prolonged and engaged ethnography an (almost) complete and detailed understanding of some (small) portions of local culture and local cultural phenomena, this is of little or no use in improving our knowledge of Culture. This is because most of our local insights lack connections with the wider world beyond the local. Field periods are limited, in fact, and fragmented. And, of course, local cultures are not fixed. As recent criticisms of the writing of anthropological texts have pointed out they are changing and hybrid “objects” embedded in wider temporal and spatial frames.

«Facts», as Adamson E. Hoebel (1958) wrote many years ago, «are not enough. All phenomena have their meanings, but they never speak for themselves» (1958: xi). Cultural phenomena are indexes of wider frames, and of more general processes. These frames and processes are decisive for an anthropological knowledge with all its fullness of meaning. Otherwise, anthropology runs the risk of becoming a fragmented, inconclusive, and marginal plurality of ethnographic details and peculiarities without consistent epistemological and political openness.

All the essays presented here are “field de-centred”, so to speak, and they are all important analyses based on empirical research regarding what is meant today by doing ethnography. Thus, in the following papers, the “field” emerges as an evanescent entity, a sort of relational or discursive space far from the notion of the “field” as a distant place where the ethnographer will finally meet cultural alterity. Obviously, these insights on the ethnographic field are closely linked with a revisited concept of culture and society. If we go beyond the view of culture as a closed system to embrace an idea of cultural flux, of culture as a flux of meanings, locally-rooted empirical practice will provoke an epistemological short circuit. Fredrik Barth, as Fillitz recalls in his paper, underlined that societies are probably systems, but if they are, they are open and disordered ones. Today it is likely that the noun “system” – a complex set of elements coordinated in a functional, integrated unit – qualified by the adjectives “social” and/or “cultural” gives a wrong image of its reference.

Thomas Fillitz’s essay demonstrates that the shift from the rigid dimension of the social system to the flexible one of action and relational networks was already at the basis of the methodology employed by the members of the Manchester School: for example by Max Gluckman – see his celebrated study on a bridge-opening ceremony in Zululand – and also by James Clyde Mitchell in his study on the Kalela Dance (Mitchell 1956). Gluckman’s method of analysis consisted in isolating the central elements of the bridge-opening ceremony and then connecting each of them to the wider social context. Mitchell’s choice of the same methodology led him to adopt an ethnographic practice decidedly distant from the close focus on the “local” that had long characterized anthropology. Indeed, it is the researcher’s oblique gaze moving across a broad panorama that proves useful in grasping the stratifications condensed in a cultural phenomenon apparently confined.

In fact, the phenomena of social and cultural change always lead far from the place and time in

which they are observed. For example, people who move from one place to another, from a rural area to an urban one, take with them cultural and linguistic features which, as new social relations are established, reorganize and rearrange themselves. Apparent to the ethnographer's gaze – which is necessarily restricted to a brief period and particular places – is a seemingly stable situation which conceals its internal and external articulations.

One way for overcoming, at least partly, this limitation of the ethnographic gaze, is to focus on the social actor and on the social networks that radiate from him/her. As Fillitz again writes,

For fieldwork this new method allowed to move away from the “archetype” fieldwork as envisaged by Malinowski. There were no more pre-conceived social boundedness and taken for granted ideas of locality or society.

For Fillitz, the field is very far from the classic notion of the anthropological tradition, and becomes a highly articulated notion made up of networks, spaces of exhibition, and flows of relations:

While “constructing the field”, using Amit's characteristic book title (2000), I nevertheless did in no way conceive any closed or bounded spatial entity. The field of the biennial of Dakar rather turned out as a body of complex networks centred on this global event, but with transnational connections into art worlds in Africa, and global ones into the global art world.

In her description of the dramatic character of her “field” Michela Fusaschi raises a number of issues of great importance at the level of both epistemology and text construction.

On recalling Geertz's well-known recommendation that the anthropologist: “n'étudie pas les villages, mais plutôt il enquête dans les villages”, Michela Fusaschi nevertheless points out that

[...] avec la mondialisation, il semblerait que ces lieux n'existent plus, ou mieux que les natifs n'existent plus, bien que toute la connaissance dérivée par la proximité avec les acteurs sociaux continue de façonner la vision analytique de l'anthropologie.

Once again we are faced with the problem of understanding how to construct ethnography. Thomas Fillitz presents this problem in terms of his personal “ethnographic film”. How can one imagine field research, given that the tie between the field as a key notion in anthropology and as a distinct and empirically identifiable place in which to

conduct research, no longer exists (if it ever did)?

But there nevertheless exist people as social actors projected into a multiplicity of places real and imaginary. Ethnography concerns itself with this multidimensionality. Michela Fusaschi writes:

L'ethnographie aujourd'hui ne se contente pas de dépasser le local, mais le local montre à quels niveaux elle se compose des processus transnationaux qui relient une multitude de sites, et d'acteurs sociaux, à travers le globe dont une autre investigation devient possible, [...] même sous forme de branchements.

It therefore becomes « un exercice multi-dimensionnelle, une coproduction du fait social et d'imagination sociologique ».

The discourses that surround the post-genocide are manifold. They become “thick” given the multiplicity of actors involved, and given the profundity of the words – and of the silences:

C'est là que trouve son espace la recherche ethnographique et la réflexion anthropologique, car il est crucial se faufiler dans la densité et la complexité des récits, faites des mots et des silences qui font, eux-mêmes, partie des mémoires.

The emergence of anthropological knowledge from ethnographic practice through a variety of implications and ongoing linkages is the topic addressed by Ferdinando Fava. Implication and the emergent linkage – separate but not distinct dimensions of the knowledge device in which the operability of the former is tightly connected to the constitution of the latter – are proposed as the keys with which to disentangle the complexity of ethnographic practice:

[...] l'implicazione e il legame, come lette alla luce di un dispositivo formulato in itinere nella mia ricerca al quartiere Zen di Palermo, restituiscono invece la relazione sul campo al tempo e allo spazio storici dei rapporti sociali vissuti e la costituiscono mediazione necessaria per comprenderli “da dentro” e nel presente del loro accadere.

The ethnographer is thus embedded in the places that s/he must physically traverse and in the times of that passage. These are filled with his/her intentionality – this being a contingent, relative, contextual, and methodologically irrational intentionality.

Ogni antropologo quando arriva sul campo, per intenderci, è sempre per questo un po' James

Cook quando approda alle Hawaii, è sempre un Lono senza saperlo, e senza che quest'attribuzione dipenda in qualche modo da una sua scelta.

However, Ferdinando Fava adds, intentionality is not enough. He recalls the rhetorical expedient used by Clifford Geertz to transform for his readers his fieldwork into a knowledge device and, therefore, a writing tool:

[...] a ben vedere, le azioni che declinano il ricercare, e cioè lo stabilire contatti, l'intervistare persone, il frequentare case, sempre presentate nei metodi come attività mentali strategiche, con verbi sempre declinati all'infinito, sono invece, e questa è la chiave centrale della mia rilettura, costituite da gesti che sono atti sociali, atti in cui l'antropologo riconosce altri come agenti sociali e come tale da loro è riconosciuto, come individui cioè che agiscono in modo autonomo, intenzionale e la cui intenzione è reciprocamente riconosciuta.

The field discussed and analysed by Fava is, therefore, not delineated as a geographical place nor as a text, «ma prima di tutto come un'unità psicologica e relazionale».

It is perhaps a unit of this kind that Nigel Rapport describes when examining «the way in which “classiness”, as an aspect of identity and social relations, is conceptualised and spoken about and enacted in a large Scottish hospital».

The anthropologist's role remains almost on the margins, in the background, while the foreground is occupied by people who emerge also as researchers of themselves, so to speak:

My work as an anthropologist is here to demonstrate the porters' own 'anthropological' expertise: they are methodologists of their own understandings, experts in their own intelligent lives and self conscious actors in social spaces.

In this case, the field appears as a discursive space within which a class awareness is expressed. Hence, and in my opinion this is the central point of Rapport's essay, it is not the porters' position in the institution, as the last wheels on the wagon, so to speak, which allocates them to a social category. Rather, it is their linguistic actions, their discursive actions as class actions reflecting and impacting on a much wider domain of the porters' experience in the hospital – an ambit which extends indexically beyond the restricted context of the institution, and which relates to a deeper existential dimension – that create and recreate the class membership.

[...] in contrast to an assignation of class as concerning relations of production and as deriving from location in a (hierarchical) mode of production, the porters adduce class or – 'classiness' – in 'class acts'.

In particular, Rapport's choice of focusing on one person, Mick Hanrahan, makes the analysis even more efficacious when it leads the reader beyond the particular towards a much broader perspective:

For in Mick is to be espied 'Everyman' or 'Anyone', a human actor who finds himself in common discourses of status differentiations and boundedness but who animates those discourses with his own original and possibly uncommon sense [...] (Rapport 2012). The anthropologist's 'field' is of necessity narrow and particular – he or she can only witness so much – and yet what is witnessed can be deemed to give onto a universal perspective.

The essay by Paolo Favero is constructed around the field of the research, on the basis of an idea of “being there” which makes evident, in my view, the limits of the conception of the field as a “laboratory” in which to observe a culture. Favero writes:

In the 'field' I hung around, I interviewed, I danced, I photographed, I drank, I watched TV, I read the newspapers. Despite its obvious irrelevant playfulness, this sentence does indeed fully describe my own way of being in the field (in particular during the first months of fieldwork). In order to be able to understand my interlocutors I had, in fact, to enter their rhythm of life.

This means freeing one's ethnographic practice from the classic observational apparatus, and understanding the field (or, perhaps better, rejecting the field) as nothing more than the rhythm of life, the style, of the people with whom one is dealing. After all, the idea that the field must be something other is a cumbersome legacy of academic training, of that pre-understanding which always accompanies the ethnographer, and which induces Favero to admit his initial fear that he was wasting his time:

At the beginning, however, I found this a fairly annoying experience. I felt that I was spending time in useless activities that were not providing me with 'material' able to live up to the standards of what I considered to be a thick ethnography. I was in fact passing my days immersed in endless sessions of gossiping, in commenting at people passing by on the street, in deciding where

to go for coffee or pakoras. And I was spending the nights watching Western action movies wishing that at least the film was a Bollywood blockbuster (which would have made the experience so much more ethnographic!). The notes that I wrote during my first months of fieldwork do testify to my sense of frustration.

The sensation of not producing material useful for the research, of wasting enormous amounts of time (valuable time because the ethnographer does not have a limitless supply of it) smoking, drinking coffee, and engaging in pointless conversations is a common experience. To provide an example, Ulf Hannerz speaks of it when recalling the hours spent watching television – time wasted, he thought – together with his local interlocutors in the black neighbourhood of Washington (see Hannerz 2010). For that matter, the anthropological literature is replete with annotations of this kind. I myself remember very well the sense of frustration that constantly accompanied me on my interminable hikes among the Toraja hills, often under torrential rain, from one village to another in search of the most traditional, most ‘other’, places, at least according to my informant. These hikes inevitably ended on the platform under a Tongkonan conversing (or trying to converse with the mediation of English), drinking coffee, and smoking dreadful local cigarettes with which I was very well supplied and which my interlocutors greatly appreciated. My sense of uselessness culminated when I was invited to the village’s newly-opened videopub:

Dopo l’intensa conversazione antropologica, di cui ingenuamente io mi esalto, il mio nuovo amico mi propone di andare al nuovo “pub” di Rantepao, dove c’è il karaoke. Ovviamente non vedo l’ora di entrarci. Qui conosco Paola, ragazza bionda di Cremona, innamorata di un Toraja (che avrà un futuro come consulente antropologico) e beviamo birra Bintang insieme. Non posso domandarmi, allora come adesso, che senso avesse la mia presenza in quel posto, in mezzo a dei ragazzotti discendenti di una tribù di indomabili cacciatore di teste, concentrati sul testo che scorreva sul video di una canzone idiota, a imitazione dei loro coetanei giapponesi, malesi e occidentali, con davanti dei boccali di birra, e con una ragazza italiana di cui uno di loro s’inorgoglia palesemente e molto comprensibilmente (Matera 2004: 73-74).

However, it is also true, as Favero writes, that ethnography also involves something similar to aimless loitering or dawdling, at least until a goal emerges from rummaging through the intentions of

others. In this regard:

[...] notions of slowness and aimlessness can be powerful companions to our ethnographic practice. They may allow us to discover new things in our fields while bringing us also closer to our interlocutors. Such a notion, I believe, is particularly important in the current historical moment, one characterized by ever increasing pushes towards faster, more productive, goal-oriented, market- and policy-friendly research projects and study programs. A “slow and aimless ethnography” can function as a fair antidote to such tendencies and bring anthropology in touch again with its own roots.

Here returns the notion of randomness, that “of finding something while looking for something else”, the “serendipity” which, according to Ulf Hannerz, is an essential ingredient of ethnography and which is what makes it possible to turn experience into knowledge.

In other words, the serendipitous encounter with signs and objects inhabiting the space in which we conduct our research can provide us with precious insights into a field that we have otherwise explored through interviews, conversations, and other type of data.

This perspective well matches the idea put forth by Francesco Pompeo. In his paper he suggests that the ethnographic research is a critical theoretical practice. This is, he recalls quoting Lisa Malki, also an ethical practice and a game of improvisation. Hence, Pompeo argues, ethnographic research cannot be enclosed within prefigured schemas as a preselected “field” to observe and from which to collect “ethnographic data”:

[...] this ethnography followed a multidimensional and multi-temporal approach, gathering a various typology of sources (declarations, official documents, newspapers), concentrating on intensive participant observation conducted mostly in the two electoral campaigns for the adjunct foreign councillor (2004, 2006) and continued over a time-span of five years on a series of meetings with the various protagonists (winners and losers), collecting discussions and repeating interviews after a lapse of time.

The long timing of ethnography must consequently also deal with a sort of changing field that continuously takes new forms and enlarges or narrows its boundaries.

In sum, doing and writing ethnography appears as a practice of experience and incorporation which is accomplished, according to Geertz's classic definition, through "thick description". What constitutes "thickness" is a question that traverses decades of methodological and theoretical inquiry. But one thing has remained constant: the commitment to reality. Ethnography is a realist genre. It recounts true things; it recounts things that the ethnographer has experienced; it recounts things that have happened in a particular place, in the "field", despite its epistemological status is not really clear. The field, however, as the foregoing discussion has sought to show, can no longer be obstinately understood as the absolute of anthropology. The study and practical understanding of cultural diversity may move in many directions, yet the "field" in its classical meaning is no more able to make up the identity of the discipline.

That said, it should be specified that the deconstruction of the concept of "field" so important for anthropology should not be understood as pure and simple destruction. "Fieldwork" is still essential for acquiring a certain type of knowledge, detailed and first-hand, on specific "where", people, and stories that are socially and culturally, as well as politically and economically, marginal and "voiceless" (Spivak 1988; also Gupta, Ferguson 1997). To be sure, the "field" can no longer be a myth or a fetish to flourish in claiming disciplinary specificity, because it is no longer a valid criterion. The fact remains that the classic idea of "field" has already been challenged, devalued, and re-thought in numerous ethnographic practices. This process is necessary to meet the demands of the present.

What type of training is acquired by and characterizes someone who has undergone the long and heroic ritual of initiation in the "field"? A problematic answer is provided by Ulf Hannerz. In classic field sites, writes Hannerz, ethnographers find:

[...] little communities of enduring face-to-face relationships and a very limited division of labour. In such places a large proportion of knowledge and experience may quite naturally come to be extensively shared – that is, uniformly distributed. Ongoing life is so redundant that much of the reproduction of culture occurs without much deliberate effort, more or less as a by-product of the daily round of activity and commentary. Field workers may well take their leave of such places, their task accomplished, with much ethnography, yet little specific concern with the nature of cultural process (Hannerz 1996: 37).

Does this mean that, in order to study how cul-

ture works, anthropologists may also make their field into their "back yards"?

On the other hand, indeed, metaphorically opposed to "exotic" fieldwork is work in cities, industrialized areas, or tourism sites (see Augé 1999), and today the ethnographic analysis of online communities (see Wilson, Peterson 2002), which more than a few "orthodox" anthropologists scornfully dismiss as "not being ethnography" (see Hannerz 2010). All this confirms the persistence of the archetypal and never thoroughly discussed notion. The field is the criterion which establishes the difference between "true" anthropologists and the others. This idea forgets that Claude Lévi-Strauss, the most celebrated of anthropologists, spent only a few months in the field during his career. But what is most surprising about the orthodox conception is that those who support it do not understand that they are not defending the specificity of the discipline, on the contrary they are weakening it. What distinguishes anthropology is more concretely the manner in which it formulates research questions and conceptually defines its objects, not a practical mode of research (a technique) (Marcus, Okley 2007; Ingold 2007; Hannerz 2010).

Certainly, the specific intellectual style of our discipline also derives from its long tradition of work in the field, but it extends beyond the field.

At stake here is the epistemological consistency of a global ethnography: can ethnography be anything but micro and a-historical? (see Gellner 2012). As I have already stated, the Clifford Geertz's idea that anthropology *is* ethnography (see, for the opposite, Ingold 2007) does not fit with the awareness of the broader world beyond the field. The world is broader in terms of space (parochial facts, even minute details, which emerge locally, in the field, nevertheless lead elsewhere) and in terms of time (fieldwork is only a brief phase in a much longer time-span which has a past, a present, and a future). This does not remove validity from ethnography. Work in the field based on face-to-face personal interaction is still one of the main ways to anthropology. But the world is much larger than the field, and the "parochial facts" from which artisanally to draw "broad principles" may be very diverse. It is not just a matter of local/global scale, or of mobility, or of travelling cultures, as if ethnography should methodologically adjust itself to an enlarging and globalizing world adopting, for example, a multi-site research methodology and a global research program (Falzon 2009; Hannerz 2003, 2010). The point, with regard to the notion of field and to the epistemology of fieldwork, is a bit more complicated. It suggests, as recently argued by David Gellner,

[...] that anthropologists must learn to live with uncomfortable but necessary antinomies (in the Kantian sense) between their face-to-face methods and the global issues they wish to address, and between their commitment to holism (with its associated dangers of methodological nationalism and/or ethnic groupism) on the one side, and the necessity of encompassing within their purview flux, movement, and change, on the other. Whether anthropologists couch their response to globalisation in terms of multi-sited ethnography (a methodological stance), global ethnography (a research programme), or in some other way, these antinomies cannot be avoided and should be embraced (Gellner 2012: 1).

And, in more general terms, that the classical “field-work” is not (any more) the only method of research. Even less is it the absolute of anthropology.

References

- Asad T. (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Amherst-New York, Prometheus Books.
- Augé M.
1999 *Disneyland e altri non luoghi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bateson G.
1936 *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Stanford, Stanford University Press (trad. it., *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino, Einaudi, 1988).
- Bourdieu P.
2003 «Participant Objectivation», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9 (2): 281-294.
- Burawoy M.
2003 «Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography», in *American Sociological Review*, vol. 68: 645-679.
- Clark D.
2004 «The field as “habitus”: reflections on inner and outer dialogue», in *Anthropology Matters*, vol. 6, n. 2, Special Issue: *Future Fields* (<http://www.anthropologymatters.com>).
- Crapanzano V.
1990 «On Dialogue», in Maranhão T. (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, The University of Chicago Press.
- D’Agostino G. (ed.)
2002 *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere*, Palermo, Sellerio.
- Fabietti U., Matera V.
1997 *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell’antropologia*, Roma, Carocci.
- Falzon M. A.
2009 *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Farnham, Ashgate Publishing.
- Feld S.
1990 *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Ferguson J., Gupta A.
1997 *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- Finnegan R.
2002 *Communicating. The Multiple modes of Human Interconnection*, London, Routledge (trad. it. *Comunicare. Le molteplici modalità dell’interconnessione umana*, a cura di A. Biscaldi, Novara, Utet Università, 2009).
- Geertz C.
1983 *Local Knowledge. Further essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books (trad. it. *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988).
- Gellner D. N.
2012 «Uncomfortable Antinomies: Going Beyond Methodological Nationalism in Social and Cultural Anthropology», in *AAS - Working Papers in Social Anthropology / ÖAW Arbeitspapiere zur Sozialanthropologie*, vol. 24: 1-18.
- Ginsburg F. D., Abu-Lughod L., Larkin B. (eds)
2002 *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press.
- Hannerz U.
1996 *Transnational Connections: Culture, People, Places*,

- London, Routledge (trad. it. *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001).
- 2010 *Anthropology's World. Life in a Twenty-First Century Discipline*, New York, Pluto Press (trad. it. a cura di G. D'Agostino e V. Matera, *Il mondo dell'antropologia*, Bologna, Il Mulino, 2012).
- Hastrup K.
1995 *A Passage to Anthropology*, London & New York, Routledge.
2004 «Getting it right. Knowledge and evidence in anthropology», in *Anthropological Theory*, vol. 4 (4): 455-472.
- Hoebel E. A.
1958 *Man in the primitive world. An Introduction to anthropology*, New York, McGraw-Hill Book Company.
- Ingold T.
2007 *Anthropology is not Ethnography*, Radcliffe-Brown Lecture to the British Academy, London.
- Kempny M.
2012 «Rethinking Native Anthropology: Migration and Auto-Ethnography in the Post-Accession Europe», in *International Review of Social Research*, vol. 2 (2): 39-52.
- Marcus G.
1998 *Ethnography through Thick & Thin*, Princeton, Princeton University Press.
- Marcus G., Okley J.
2007 «How short can fieldwork be?», in *Social Anthropology*, vol. 15, 3: 353-368.
- Matera V.
1996 *Raccontare gli Altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica*, Lecce, Argo.
2004 *La scrittura etnografica*, Roma, Meltemi.
- Murphy K. M., Throop C. J.
2002 «Bourdieu and phenomenology. A critical assessment», in *Anthropological Theory*, vol. 2 (2): 185-207.
- Nader L.
1969 «Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up», in Hymes D. (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon, 1969: 284-311 (trad. it. *Antropologia radicale*, Milano, Bompiani, 1974).
- Nazaruk N.
2011 «Reflexivity in anthropological discourse analysis», in *Anthropological Notebooks*, 17 (1): 73-83.
- Rabinow P.
1986 «Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology», in J. Clifford, G. Marcus (eds), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press: 234-261 (trad. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997).
- Rivoal I., Salazar N. (eds)
2013 [Young Scholar Forum] «Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity», in *Social Anthropology*, 21 (2): 178-229.
- Salzman P. C.
2002 «On Reflexivity», in *American Anthropologist*, vol. 104, 3: 805-813.
- Spivak G. C.
1988 «Can The Subaltern Speak?» in Nelson C., Grossberg L. (eds), *Marxism and Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press.
1990 *The Post-Colonial Critic*, New York, Routledge.
1999 *Critique of Post-Colonial Reason*, Harvard, Harvard University Press.
- Tedlock D.
1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (trad. it. *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, a cura di A. Biscaldi e V. Matera, *L'Ancora del Mediterraneo*, Napoli, 2002).
- Tedlock D., Mannaheim B. (eds)
1995 *Dialogic Emergence Culture*, Urbana, University of Illinois Press.
- Throop J. C.
2003a «Articulating experience», in *Anthropological Theory*, vol 3 (2): 219-241.
2003b «Minding Experience: An Exploration of the Concept of "Experience" in the early French Anthropology of Durkheim, Lévy-Bruhl, and Lévi-Strauss», in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 39 (4), 365-382.
2009 «Intermediary Varieties of Experience», in *Ethnos*, 74: 4, 535-558.
- Turner V.
1986 «Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience», in Turner V., Bruner E. M. (eds) *The Anthropology of Experience*. Urbana, University of Illinois Press.

Turner V., Turner L. B. (eds)

1985 *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson, University of Arizona Press.

Wilson S., Peterson L.

2002 «The Anthropology of Online Communities», in *Annual Review of Anthropology*, vol. 31: 449-467.

Wikan U.

1991 «Toward an Experience-Near Anthropology», in *Cultural Anthropology* 6: 285-305.

1992 «Beyond the Words: The Power of Resonance», in *American Ethnologist*, 19: 460-482.

Thomas Fillitz

Spatialising the field: Conceptualising fields and interconnections in the context of contemporary art of Africa

Whereas different anthropological notions (e.g. 'culture') have been subject to much reflection, Malinowski's formulation of fieldwork has for long passed into the non-debated 'archetype' of the discipline's tradition (see Gupta, Ferguson 1997a: 11ff). Even the reflexive period of the early 1970s, in which the social impact of conquest and colonial power on small-scale societies became a major focus (Hymes 1972; Asad 1973), did not change a lot to the taken-for-granted field of ethnographic research.

Most commonly, one may say, the 'field' came into the scope of anthropological reflection in the aftermath of the *Writing Culture* debates in 1986, as well as with the new focus on studies of globalization and later of transnationalism¹. Ethnographic research has moved from an assumption of small-scale, bounded societies and cultures to those other socio-cultural phenomena of movement or mobility, of cultural entanglements, of conflict, etc. Yet the field as site of fieldwork in some way remained a site far away from home, in which the anthropologist has face-to-face relationships with local people. But the site as such was not a subject of reflection and scholarly debate.

By the mid-1990s, several publications explicitly made the notion of the field their concern. Gupta and Ferguson question the conceptualisation of fieldwork practices within the present postcolonial world, and position, for my purpose, two main assumptions, namely that a 'location-work' is central in order to grasp various locations (cultural, economic, political, etc.). They further conceive that the "field sites in which contemporary anthropologists work are shaped by the geopolitics of the postcolonial, imperial world" (Gupta, Ferguson 1997a: 5, 10). In *Constructing the field*, Vered Amit invites to reconsider the idea of the distant field of ethnographic inquiry, which for long was a "gauge of ethnographic authenticity" (Amit 2000: 4). The contributors to her volume question this paradigm of the distant within new social realities, and rather emphasize the need to 'construct' the field of research. Amit concludes that « [...] the crucial issues that should concern us are the frameworks

which anthropologists and the various people they encounter in their fieldwork use to site their activities, their sense of self, their homes, their work and relationships» (Amit 2000: 16).

It was the achievement of Gupta and Ferguson, to reposition the topic of 'space' in anthropological theory. While they assert that space as a social construction is an anthropological truth², the authors question the notion of space first against an old, no more valid assumed isomorphism of space, place and culture, and reflect upon the imagination of space and place in "spatialized terms of a global capitalist economy" (Gupta, Ferguson 1997: 34, 39). It is their achievement to have clearly expressed that social change has to be viewed in the context of the specificity of the connections so produced:

For if one begins with the premise that spaces have *always* been hierarchically interconnected, instead of naturally disconnected, then cultural and social change becomes not a matter of cultural contact and articulation but one of rethinking difference *through* connection (Gupta, Ferguson 1997: 35; italics by the authors).

These re-conceptualisations of the notion of the field of ethnographic inquiry are all concerned with anthropology's endeavour to confront modernity, or better, the postcolonial world. Topics, which incite to carefully re-consider society, culture, but also locality or the state³, are mobility, cultural disjunctive flows, conflict, interconnections and networks, social fields, social, political, economical and cultural frames, etc.

I content, nevertheless, that there had been methodological approaches in the history of anthropology, which instigated to reflect about other theoretical approaches, in particular about the field, and which challenged the assumptions of bounded society and culture. I am referring on the one hand at attempts in considering the field in debating methods of comparison (see e.g. Holy 1987; Gingrich, Fox 2002). In particular, I have in mind concepts as for instance the one proposed by Fred Eggan with his 'controlled comparison'

(Eggan 1954), or Isaac Schapera's 'intensive regional comparison' (Schapera 1967), or the main styles of comparison discriminated by Ladislav Holy (1987). Although notions of society and culture are not challenged or rejected, these approaches nevertheless emphasize the need to define phenomena as well as their local and regional interconnections with other ones, in order to allow for comparison. In particular, Holy's distinction of two of these styles of comparison clearly shows the line towards the above mentioned new approaches in the context of modernity. I would like to mention the 'cross-cultural comparison' as a method to underline cultural difference in combination with those processes, which are constitutive for the production of meaning, and 'intra-cultural comparison' which deals with similarities and differences within a culture, i.e. considering culture no more as homogenous, but as heterogeneous (Holy 1987a).

While comparative methods were still embedded within generally assumed concepts of society or culture – only more recent approaches such as styles of 'distant comparison' on global phenomena do no more rely on them (see Gingrich, Fox 2002) –, concepts of society, culture, or structure got fundamentally critiqued by the Manchester School and replaced with methodological tools developed by Max Gluckman, Victor Turner, or Clyde Mitchell in southern Africa as members of the Rhodes-Livingstone Institute (see Gluckman 2008: 21). Interestingly and quite similar to studies of globalization and transnationalism, major themes of these researchers were mobility – social change, conflict, crisis, urban processes, the connection between tribal and urban life, labour migration, the production of social values, etc. (Kapferer 2008: 111).

The Manchester School strongly influenced the development of transactionalism, elaborated from the late 1950s on, with Fredrik Barth as main proponent, another being Bruce Kapferer (Barnard 2000: 82-84). Transactionalism rejects altogether notions of society and culture, and combines situational analysis and social networks (Kapferer 2008: 145). In Barth's words: "I see a need to recognize that what we have called societies are *disordered* systems, further characterized by an absence of closure" (Barth 1992: 21; italics by the author)⁴. He suggests instead focusing on the structure of social action, relations between social actors, their networks and behaviours.

Insofar as questions these scholars dealt with seem today of 'sharper relevance' within the framework of globalization (Kapferer 2008: 111), I shall briefly deal with the concepts of the situational and extended case analyses of the Manchester School in the first section of this contribution. In the oth-

er two, I would like to elaborate the notion of the field in two ways, as producing a 'mind-film' of the fieldwork, a metaphor similar to the one George Marcus uses when he speaks of the 'multi-sited research imaginative' (Marcus 1998: 3). Important concepts in such a 'film'-creation are the notions of 'art world' (Becker 1982), and of cosmopolitanization, an empirical, analytical cosmopolitanism, a perspective, which focuses on really existing global interdependencies (Beck, Sznaider 2006:10f). In the third section, I shall use different notions of field as analytical tools – specifically I shall consider the notion of Bourdieu (1992), Turner's concept of 'field-arena-social drama' (1974), and of 'contact zone' developed by Pratt (1992). The fieldwork I shall rely on is my (ongoing) research on the art biennial of Dakar, *Dak'Art*⁵.

The situational and extended case analyses

For Gluckman, "change is the very condition of human existence" (Kapferer 2008: 124f). Structural concepts of society or culture could not fulfil the demands of such an understanding of social life, and another methodology was needed. According to Gluckman, the event, or some particular phenomena, would be the central element for the anthropologist for an understanding and what he calls the following generalization – as exemplified in the famous article on the ceremonial opening of a new bridge in Zululand, on the basis of which Gluckman could illustrate "the extent to which Zulu and Whites were involved in a single system [...]"⁶.

According to Mitchell, a case analysis is "a detailed analysis of an event [...] which the analyst believes exhibits [...] the operation of some identified general theoretical principle" (Mitchell 2008: 27). Mitchell insists that a case analysis includes, or has as a fundamental feature the theoretical reflection, and does not stop with the (very) detailed description of the phenomenon, event, or series of events. Following Gluckman's own distinctions, Mitchell delineates three different types of case analysis, (a) the 'apt illustration', (b) the 'social situation', and (c) the 'extended case study'. The first is the description of some simpler event, in which a very general principle becomes visible, 'social situation' is for instance the ceremonial opening of the new bridge in Zululand, and the last one consists of events over a longer time frame, with the same social agents involved in different situation – where process as constitutive of social life may be best understood (Mitchell 2008: 28f)⁷. Gluckman and scholars of the Manchester School emphasize the importance of theoretical insights (generaliza-

tions), as it is only then that the change of social relations between individuals and groups, and the links between ideologically disconnected social systems may be clarified. “Where this method has been applied to monographs using the method of apt illustration, quite a different picture of a social system emerges – a more complex, less rigid, [...]” (Gluckman 2008: 17).

A brilliant example of the situational analysis is Mitchell’s famous study of the Kalela dance in the Copperbelt (1957). In this work, the author develops from the ritual in an urban setting the various spatial links, which were important for understanding the social change, which was articulated through this dance. Originally, the Kalela dance was a ritual of the Bisa, which was performed in praise of their territory, and their customs. In the urban environment, the dancers were dressed in European style, ridiculed in the so-called praise songs the urban social situations they were living in, and they were singing in Bemba language. In drawing the links from the dance to the urban social conditions, and to the rural localities, he succeeded to explain social change through the impact of the colonial system, and in relation to the complex implications of labour migration in the region. From such vantage points, Mitchell’s study was not centred on one locality, or a particular ethnic group. It rather focused on several social dynamics, and consisted in following the spatially spreading out of social relations, and connecting those fields which were of relevance for an in-depth understanding of the phenomena compressed and represented through the *Kalela* dance.

Mitchell further expanded the extended case analysis with the concept of ‘social network’, an actor centred concept, which he developed as another methodological tool for studying process (see also Kapferer 2008: 145). This concept concentrated on the mobility of social actors and their connections to other agents. In doing so, special social fields and their central social actors could be discriminated. For fieldwork this new method allowed to move away from the ‘archetype’ fieldwork as envisaged by Malinowski. There were no more pre-conceived social boundedness and taken for granted ideas of locality or society. According to Max Gluckman, these kinds of social analyses, situational and extended case analysis combined with the social-network approach, are those with whom process and social change may in fact be tackled, they may lead to imagining new concepts, and “[...] it may well be that we shall have to abandon the concept of society altogether, and speak of ‘social fields’ [...]” (Gluckman 2008: 20).

The production of the mind-film of the biennial of Dakar

In the course of working with contemporary artists in West Africa (Ivory Coast and Benin), I got interested in the biennial of Dakar, Dak’Art which had been founded in 1992 as exclusively space of visual arts. My first interest concerned the institution, its structure, its influence on the local art world, the different ways artists in Dakar were seeing it, its representation(s) in the public space. My friendship with an artist, who had created the logo of the biennial, would enable me the access, and I had received a letter of the Secretary of the biennial, who showed great interest in my research project. At the beginning 2008, I prepared my first fieldwork, which would be well before the opening of the mega-event, and started imagining the field. One ‘field’ consisted of visual artists in Dakar, another one was the secretariat of the biennial and the various committees, their tasks, how and by whom they are constituted, how they operate, how they are linked to each other. Another field would be the exhibition space itself, but that one could be studied only with my second fieldwork period (late May-June) during the biennial event.

During my first fieldwork (February and early March), I heard, first, that the venue was not guaranteed, as the government had yet not allocated the budget. It was a time of crisis, of ‘crisis-meetings’, and the main question I was confronted with, was how to enable the biennial of 2008, what could be the venue’s format under these circumstances. I focused mostly on meetings of artists who were in favour of the biennial, and who debated what they could contribute to its realisation.

The collection of information in this period helped me improve the complexity of the fieldwork-mind-film. Regarding the artists and their views, I conceived their field as differentiated in those who were in favour of the biennial, and others, who were more or less opposing this event, but their common vision was an improving of interaction with homologues from other local art worlds. The space of exhibition got pluralised: what was called Dak’Art-In consists of three exhibition areas, the *exposition internationale*, the *exposition individuelle* (could also be a group exhibition), the *salon du design* (abrogated by 2010), and an open space, Dak’Art-Off (since 2000) – open for anybody who wishes to exhibit in places within Dakar, but which I could not imaginatively grasp at this early phase. I moreover was seeing the field between the intentions and actions of the government facing those of the biennial’s institutions (secretariat, and the committees of orientation and selection), and in-

ternational critics, which partly were taken up into government discourses on the biennial.

One central aspect of this imagination of the mind-film is the so far outlined splitting of the overall field of research. The biennial therein appears as a relatively complex of fields and their respective interconnections, often characterised by tension. Another aspect is the consideration of the biennial as global event. What is the meaning of such a conceptualisation, what are its implications for fieldwork?

The format of the art biennial was introduced in the art world in 1895 with the foundation of the *Biennale di Venezia*, but only after World War-2 followed the next ones, in 1951 São Paulo, in 1955 *documenta* in Kassel/Germany, nowadays the proclaimed most important global art show of the global art world. The years after 1984, however, changed this map of global art with the spreading of art biennials in many countries of the South, 1984 the *Bienal de la Havana*, the one of Cairo, etc. Suddenly, a greater awareness and visibility of the creation of contemporary art in different regional art worlds was produced.

Dak'Art was not an isolated phenomenon and the specificity of this locally situated global event has to be seen within this global framework. This implied the conception of two perspectives inscribed within research: (a) a regional focus on the production of the image and meaning of 'contemporary art of Africa', as the event is since 1996 the *Biennale de l'art contemporain Africain*; (b) how is the global dimension realised from such a situational positioning, is it specific or is it a mere copy of the model first developed in Europe?

The concepts, I applied to adequately conceive these research trajectories was first the method of 'cosmopolitanization', a focus on real existing global, socio-cultural interconnections, a 'globalization from within' (Beck 2002: 17; italics by the author). I drew specifically on Hannerz' concept of 'global culture': it constitutes a global network of an institutional format (art biennials), and corresponds to diversity as organisation of difference (Hannerz 1990: 237). In this global culture, difference is not created or organised from a centre, diversity is the product of power relations between the global art world and regional ones, where the institutions in the North are those which define the subject matter global art (above all *documenta*), and those in the South have to prove their particularity accordingly. Art biennials in the South have to produce their local uniqueness, as for instance with the representation of contemporary art of Africa for Dak'Art, and via such a positioning, they have to produce the interconnections to the global culture – i.e. to prove

their global horizon and particularity.

This double perspective corresponds to what George Marcus has called as 'strategically situated (single-site) ethnography' in the context of his reflections about 'multi-sited ethnography' in the postcolonial world. It is another strategy to the 'following' of people, things, knowledges, etc. It focuses precisely on how local subjects produce in which way ever the specific, concrete global horizon.

This strategically situated ethnography might be thought of as a foreshortened multi-sited project and should be distinguished from the single-site ethnography that examines its local subjects' articulations primarily as subaltern to a dominating capitalist or colonial system (Marcus 1998: 95).

Having imaged my field on the particularity of Dak'Art, I consequently now aimed at detecting the sites where the global dimension could be articulated. These were the members of the selection committee, their selection criteria, their gazes on works of art, the exhibitions, individuals from the global art world like gallery dealers, critics, collectors, curators, other art specialists, parts of the public, the networks of artists, sponsors, each exhibition space, and the overall structuration of the biennial.

With my second fieldwork period, it became obvious that the kind of investigation I was involved in requested an intense concentration on the venue as such, i.e. the first week of this art event⁸. During this period nearly all important things happen, the opening of the biennial, openings in the Dak'Art-Off space, conferences and debates (the *Rencontres* slot), receptions. Everybody who is not from the larger Dakar area is there, the selection committee, the invited artists, gallery dealers, curators, the international audience, etc. To understand the biennial, one has to experience the dynamics during this week, and much information can only be generated in this time – this is another meaning of the notion of 'global event'.

A final amending of the fieldwork-mind-film needed to be done for the following periods of fieldwork, namely a closer gaze on the local art market and its relations to the biennial, i.e. galleries and collectors – individuals and institutions. I had realised that gallery dealers and collectors were actually involved in either of the two committees, the question of their impact on decision-making became obvious. Moreover, the importance of the biennial for the career of artists and the situation of art institutions in this local art world requested an elucidation of the possibilities for visibility of contemporary art, the conditions for knowledge exchange and debates, as well as the opportunities

for selling. In these spaces too, the international or global dimension could be scrutinised.

While 'constructing the field', using Amit's characteristic book title (2000), I nevertheless did in no way conceive any closed or bounded spatial entity. The field of the biennial of Dakar rather turned out as a body of complex networks centred on this global event, but with transnational connections into art worlds in Africa, and global ones into the global art world. The metaphor of the mind-film as I presented it is process oriented, insofar as the imaginary, and consequently its practices, change and evolve during fieldwork. A cornerstone of this process is the reflexive stance, which allows to acknowledge new trajectories, which emerge through the relationship with interlocutors and the immersion in the field, and to select those to be followed. The field thus becomes diversified, as for instance there are the networks between local artists and incoming international ones with their respective intentions for wider visibility, exchange, and networking; there is the field constituted by the spaces of exhibition, which, moreover, stretches out into different cultural fields of artistic production, or the cultural, political, and economical field constituted by the relationship between the state, the biennial, and international critiques⁹.

Fields as analytical categories

The field(s) as conceived for fieldwork are also linked to concepts of the field, which relate to the analysis of empirical ethnographic data in the context of the 'strategically situated (single-site) ethnography'¹⁰. In the context of my research, and in order to tackle the different qualities of networks I have to deal with, I decided to apply three different concepts, the one of the field as outlined by Bourdieu (1992), Turner's definition of 'arena' (1974), and the one of 'contact zone' proposed by Pratt (1992).

Pierre Bourdieu organised his study of the situation of literature and authors in Paris of the nineteenth century around his notion of the field. Broadly speaking, the literary field was constituted by young authors, who had to live from their artistic production, and who, in that situation developed an art to live (*un art de vivre – le style bohème*; Bourdieu 1992: 79ff). This style of living was further connected to the famous *salons*, and the apparition of journals and specialised publishers. A field, according to Bourdieu, designates a theoretical attitude, where each institution creates its own truths within the system of objective relations, which are constitutive of the space they form with all others

(Bourdieu 1992: 254). Three aspects are fundamental for conceiving such a field: (a) a relational thinking; (b) reflexivity, and (c) the geographical unit (Bourdieu 1992: 255f). Accordingly, each field develops its own particularities and creates interactions with others; reflexivity consists in producing the space of the possible viewpoints (on the literary fact); and the geographical unit considers the community of intellectuals as sharing common spaces of debate (the salons, the journals, etc.).

The different networks I referred to above may, firstly, be considered as such fields close to Bourdieu's meaning. I view the field of artists as the one within which various positions are expressed – artists who see an huge opportunity in the biennial, although those who fought for a biennial from the mid-1980s on consider their intention of a wide international space of debate and interaction with artists from wherever as having been stolen and degraded by the government into a narrower space on contemporary art of Africa. Others express within the present cultural conditions the possibilities the biennial confers, namely a transnational visibility of their achievements, the forms of interaction and of knowledge exchange, the possibility of widening their career and intensifying their work with exhibitions in other regions of African art worlds, respectively in the European-North American art world. The majority of invited artist share this perception. They emphasize the dimension of learning what is going on in other places, and the importance of exchanging with their homologues from different places. There are, nevertheless, others too, who consider the biennial quite useless for their work and the production of their career in the global art world.

The interactions between the intentions of the biennial institutions and the government of Senegal constitute another field. The biennial was founded under President Abdou Diouf to create an international platform for the visual arts of Senegal. Dak'Art is well inscribed within a state ideology, shared by the biennial institutions: it consolidates the metaphors of Dakar as a crossroad of cultures, and of the biennial as representation of the cultural politics in Senegal. The biennial institutions further emphasize that it is fundamental for the development of the local art world, specifically of more galleries of contemporary art, more collectors, of improving the career trajectories of local artists, and of improving the knowledge about visual arts as cultural among the local population. Above all, the biennial insists that it is the showcase of contemporary art of Africa and its Diaspora for the global art world. If one intends to get informed about contemporary expressions of these arts, one has to

come to Dakar.

This field is also one of tensions. The various governments so far ignored claims for more autonomy of the biennial. Major consequences are the late allocation of state budgets for the venues, and the state's control of sponsoring and of decision-making. It hinders the biennial to create its own, more flexible structures, and mostly a long-term planning of the following biennial venues. In order to reduce the status of the biennial for the local art world, government discourses also have appropriated international critique, which question local impacts, or its connection to the local public space. An argument I often was confronted to was why provide financial means for an institution, which does not fulfil its socio-cultural task?

Tensions within a field, however, may progress into struggles or crises, for which I consider Bourdieu's so-defined notion not enough dynamic. For the biennial venue of 2010, the tensions between the government and the biennial grew into an open friction. Nearly everybody in the local art world, be it journalists, gallery dealers, specialists, or artists knew about it. The clash was articulated in an ideological opposition. The then President of the Republic, maître Abdoulaye Wade, favoured another project of a mega-event, the 'Third Festival of World Black Artists', this festival of all arts was realised from December 10-31, 2010. If the biennial should survive, it should be included within this other format. Dak'Art actually favoured for its venue the concept of 'Afropolitanism' as proposed by Achille Mbembe. The author suggests a transnational approach for cultural politics in Africa, insisting on the historic and recent importance of mobility within Africa and its outward trajectories (2009: 19).

In order to cope with such open conflicts, I rely on Turner's concept of the 'arena' which is part of his wider concept of 'field-arena-social drama'. This is a concept related to the extended case analyses, and Turner applied it in his study of Ndembu society. According to the author, fields are "abstract cultural domains where paradigms are formulated, established, and come into conflict" (Turner 1974: 17), whereas "*an arena is a framework – ... – which manifestly functions as a setting for antagonistic interaction aimed at arriving at a publicly recognized decision*" (*ibid.* 133; italics by the author), and 'social drama' is the ritual of the contestation, which he phases according to van Gennep's rites de passage (*ibid.* 37f).

For sure, the conflict between the project of the government and the intention of the biennial did not allow for a setting of the antagonism. The power relations are manifest, and as a subsumed state

institution, the biennial's officials could not publicly address and activate the conflict. But the biennial was the place where it was enacted, and influential people of the local art world participated in the debate, and expressed their opinion in favour of the biennial. I nevertheless use the notion of arena for this kind of change within that field, as the so-articulated frictions questioned the existence and continuity of this mega-event, and were at this time characteristic for the social interactions. Due to this paradigmatic conflict, this specific venue suffered budget cuts, which heavily affected the biennial's programme, and in a global dimension the biennial's place within the global culture of art biennials.

Another space, where I felt the concept of field had to be complemented by another one, is the field of the exhibition spaces. All of them are subject to different logics. Dak'Art-In is the space of the international exhibition, and the so-called 'solo exhibition'. For the former space, the biennial's office and committee of orientation decide of an overall topic, and the selection committee decides of the works of art to be exhibited. For the latter, a curator or a team of curators choose an artist or a group of artists in agreement with the biennial's office and committee of orientation. Moreover, artists of the 'international exhibition' have to have a citizenship of an African state, wherever they live. Another dimension of this space is not so apparent from the outset. The artists represented come from different local art worlds in Africa, Europe, or elsewhere. Their themes, strategies, and relations to other works of art are therefore not a given, or put in other words, what is connected through this space might be quite disconnected in the everyday artistic creation – what are the connections so construed? Regarding the 'solo-exhibition', artists may be from whichever art world, independently of any citizenship criterion or reflection of African Diaspora. It may be a focus into the global art world, it may be a form of obeisance in front of the achievement of an individual artists.

Dak'Art-Off is a space of exhibition open to anybody who feels to exhibit. The biennial only coordinates the catalogue of the various venues, when and where they take place. Dak'Art-Off has also a strong diverse and popular basis. This is due to the spreading of the 'Off' into the districts of the city, and in the mean time into locations in the neighbourhoods of Dakar, and expanding even to St. Louis, the former colonial capital. Some of the exhibitions may be curated, others are the product of individual artistic interests, of individuals from the local art world. One finds multiple expressions of contemporary art of Africa, congruent with multiple cultural spaces in Africa, and/or shows of art-

ists from abroad. How to cope with the differences between these three exhibition spaces, and with the dynamics between the works of art on display in each of them, in particular in respect to the 'international exhibition' and Dak'Art-Off?

I selected the notion of 'contact zone', which was developed by Marie Louise Pratt for her analyses of travel writing in the context of exploration and colonial conquest. Pratt brings into scope a feature of this notion, the one of relationality, which was decisive for my choice: "A 'contact' perspective emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other, [...] in terms of co-presence, interaction, interlocking understandings and practices" (Pratt 1992: 7). Leaving the colonial power relations apart, this notion of 'contact zone' suits insofar, as it brings to the foreground the specific character of the combinations, which are at stake in the exhibition spaces, and not only leaving them at the level of a neutral encounter or positioning side-by-side of works of art. This field of the exhibition spaces is central, as it is the one the public, and international critics experience, and it is through these experiences that Dak'Art may appear and claim its position as a postcolonial cultural contact zone in the making, i.e. by showing its specific counter-hegemonic and counter-normative horizons (Enwezor 2002: 56, 59). These strategies are defining its position in, and its entanglement with the global culture of biennials.

Conclusion

In this contribution, I started by questioning the field approach as uniquely related to studies of globalization and transnationalism. Although still remaining within older concepts of culture and society, some methods of comparison forced researchers to think about the units to be compared, thus to define fields of phenomena. The methods of situational and extended case analyses of the Manchester School, however, have turned our attention to reflect about these central notions of anthropology. In combination with actor centred networks it became manifest that categories of society or culture may not be adequate for the study of social processes anthropology deals with, that such analyses were to be bounded and enclosed in rigidity. Instead, it may be better to focus on social fields, a methodology, which was more radically developed by transactionalism. Interestingly, these two methodological directions focused on similar topics as globalization and transnationalism studies, on change, mobility, conflict, and connection, only at different scales. Yet, by the mid-1980s the conceptualising

of fieldwork itself became a topic of reflection in overall anthropology. Notions of location, community, neighbourhood were reflected upon, and by the 1990s new concepts of place and space became a focus of scholarly discussion.

In line with such debates, I opted for discriminating between two major categories of the field. The first is connected to fieldwork, and raises questions about the need to elaborate this field, as it is done in several studies (e.g. Gupta, Ferguson 1997, Amit 2000). I use the metaphor of the 'mind-film', close to Marcus' notion of the 'multi-sited research imaginative' (Marcus 1998: 3), for clarifying what one intends to do during fieldwork, on which aspects of the socio-cultural phenomenon to be studied one wishes to focus on. This 'mind-film', however, is not produced at once. Although I started my research on the art biennial of Dakar with Becker's concept of 'art world', this 'mind-film' constitutes a process, which gets more complex in the course of fieldwork itself. The immersion into the field, as well as all kinds of interactions with interlocutors open up new trajectories the researcher faces, and has to decide which ones should be followed, which ones may be left aside. Moreover, questions of a 'strategically situated (single-site) ethnography' demand at this very stage concrete sensibilities for a multi perspectival approach, i.e. connecting the local and the global, but instead of the old local :: global binarism, I opt for Beck and Sznaider's concept of 'cosmopolitanization' (Beck, Sznaider 2006).

The second notion of the field is an analytical one, which I faced while dealing with the ethnographic data and questions of representation. One may argue that such concepts are relevant already in the conceptualisation of fieldwork, this may be true for multi-sited research and the imagination of transnational field, or (land)-scapes. In the context of a 'strategically situated (single-site) ethnography', however, I content that such concepts of field are subject to the social situations one faces in fieldwork, how such fields and their internal interactions get 'seen'. I aimed at showing that there are various notions at hand, and the researcher needs to specify for which reasons, and which purposes one or another fits best. In this last part of my contribution, and within the framework of my research on the art biennial of Dakar, I argued for a complementary use of notions of field (Bourdieu 1992), arena (Turner 1974), and contact zone (Pratt 1992), according to the character of the relationality of the socio-cultural interactions.

Notes

¹ See e.g. the (land)-scapes of Appadurai in the context of his 'global cultural economy' and its disjunctive cultural flows (1990), or the 'transnational social fields' of Glick-Schiller relating to 'methodological transnationalism' (2004).

² In the context of small-scale societies, Hirsch and O'Hanlon have dealt with the 'anthropology of landscape' (1992), i.e. how a certain landscape was imbued with different meanings for different social purposes (e.g. the change between hunting and agricultural landscapes).

³ For considerations of locality, neighbourhood, and community see for instance Appadurai 1995, Amit 2002; for considerations of the heterogeneity and the spatialisation of the state see, e.g. Appiah 1994, Ferguson, Gupta 2002, Gupta, Sharma 2006.

⁴ For a discussion of the notion of culture, see Barth 1989.

⁵ I am grateful to the *Biennale de l'art contemporain Africain*, Dak'Art, for enabling and kindly supporting this research.

⁶ Gluckman 2008: 16. He had presented this paper in 1959, and argues for the extended case analysis as against functionalist-structuralist methods. The paper on the ceremonial of the opening of a new bridge, cf. M. Gluckman, 1958, *The Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Paper n. 28, Manchester, Manchester University Press for Rhodes-Livingstone Institute.

⁷ Mitchell further mentions a work of Eckstein, who differentiates between five categories of case analysis (see Mitchell 2008: 30f). What seems of utmost importance in Mitchell's argument, however, is the central role, which theoretical explanations and insights have in the context of the ethnographic description of an event, or a series of events.

⁸ The biennial runs a full month, the special exhibitions in the Off-space vary in duration, but all openings cluster around the first week after the opening of the event.

⁹ The biennial is bounded and subsumed under the Ministry of Culture and Tourism.

¹⁰ Intending to do multi-sited fieldwork, concepts of fields such as the (land)-scapes of Appadurai (1990), or the 'transnational social fields' of Glick, Schiller (2004) have to be conceived methodologically within the 'mind-film' of fieldwork.

References

- Amit V.
2000 «Introduction: Constructing the Field», in V. Amit (ed.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, EASA Book Series, Routledge, London and New York: 1-18.
- Amit V. (ed.)
2002 *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*, EASA Book Series, Routledge, London and New York.
- Appadurai A.
1990 «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», in M. Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization, Modernity*, Sage, London (et al.): 295-310.
1995 «The Production of Locality», in R. Fardon (ed.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, ASA Decennial Conference Series, Routledge, London and New York: 204-225.
- Appiah A. K.
1992 *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, London.
- Asad T. (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Prometheus Books, Amherst, New York.
- Barth F.
1989 «The Analysis of Culture in Complex Societies», in *Ethnos*, 54 (3-4): 120-142.
1992 «Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies», in A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, EASA Book Series, Routledge, London and New York: 17-33.
- Beck U.
2002 «The Cosmopolitan Society and its Enemies», in *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2): 17-44.
- Beck U., Sznaider N.
2006 «Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: a Research Agenda», in *The British Journal of Sociology*, 57 (1): 1-23.
- Becker H.
1982 *Art Worlds*, University of California Press, Berkeley (et al.).
- Bourdieu P.
1992 *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris.

- Eggan F.
1954 «Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison», in *American Anthropologist*, 56: 743-763.
- Enwezor O.
2002 *Großausstellungen und die Antinomien einer transnationalen globalen Form*, in «Berliner Thesen-Vorlesung zur Ikonologie der Gegenwart» 1, Fink, Munich.
- Ferguson J., Gupta A.
2002 «Spatializing States: toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality», in *American Ethnologist*, 29 (4): 981-1002.
- Gingrich A., Fox R. G. (eds)
2002 *Anthropology, By Comparison*, Routledge, London and New York.
- Glick Schiller N.
2004 «Transnationalism», in D. Nugent and Vincent, J. (eds), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell, Malden, Mass. and Oxford: 448-67.
- Gluckman M.
2008 «Ethnographic Data in British Social Anthropology», in T. M. S. Evens and Handelman, D. (eds), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn Books, New York and Oxford: 13-22.
- Gupta A., Ferguson J.
1997 [1992] «Beyond 'Culture'. Space, identity, and the Politics of Difference», in A. Gupta, Ferguson, J. (eds), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham and London.
- 1997a «Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology», in A. Gupta, Ferguson, J. (eds), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley (et al.): 1-46.
- Gupta A., Sharma A.
2006 «Globalization and Postcolonial States», in *Current Anthropology*, 47 (2): 277-307.
- Hirsch E., O'Hanlon M.
1992 *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*, Clarendon Press, Oxford.
- Holy L.
1987a «Introduction. Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms», in L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Blackwell, Oxford: 1-21.
- Holy L. (ed.)
1987 *Comparative Anthropology*, Blackwell, Oxford.
- Hannerz U.
1990 «Cosmopolitans and Locals in World Culture», in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London (et al.): 237-252.
- Hymes D. (ed.)
1972 *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York.
- Kapferer B.
2008 «Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete: The Contribution of Max Gluckman», in T. M. S. Evens, Handelman, D. (eds), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn Books, New York and Oxford: 118-155.
- Marcus G. E.
1998 «Introduction: Anthropology on the Move», in G. E. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 3-30.
- 1998b [1995] «Ethnography in/of the World System», in G. E. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 79-104.
- Mbembe A.
2009 *Ein Kontinent in Bewegung. Vom afrikanischen Nationalismus zum 'Afropolitanismus'*, in Afrika. Stolz & Vorurteile. Edition Le Monde Diplomatique, 5: 16-19 [Original Le Monde Diplomatique, May 2006].
- Mitchell J. C.
1957 *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone Paper n. 27, Manchester University Press for Rhodes-Livingstone Institute, Manchester.
- 2008 «Case and Situation Analysis», in T. M. S. Evens, Handelman, D. (eds), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn Books, New York and Oxford: 23-42.
- Pratt M. L.
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London and New York.
- Schapera I.
1967 «Some Comments on Comparative Method in So-

cial Anthropology», in C. Ford (ed.), *Cross-Cultural Approaches. Readings in Comparative Research*, HRAF Press, New Haven: 55-64.

Turner V.

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Michela Fusaschi

Le silence se fait parole : ethnographie, genre et superstes dans le post-génocide rwandais

L'enquête de terrain est d'abord une question de « tour de main », et procède à coups d'intuition, d'improvisation et de bricolage. [...] Il faut avoir appris à maîtriser les codes locaux de la politesse et de la bienséance pour se sentir enfin à l'aise dans les bavardages et les conversations impromptues, qui sont bien souvent les plus riches en informations. Il faut avoir dû souvent improviser avec maladresse pour devenir peu à peu capable d'improviser avec habileté. Il faut, sur le terrain, avoir perdu du temps, beaucoup de temps, énormément de temps, pour comprendre que ces temps morts étaient des temps nécessaires.

Olivier de Sardan 1995 : 72

[...] le travail d'analyse accompagnait chaque fois d'un travail d'auto-analyse lent et difficile.

Bourdieu 2003 : 56

1. *L'ethnographie en jeu*

Depuis Malinowski, qui la théorise au début des années 1920, l'observation participante a été pensée comme le cœur palpitant du terrain ethnographique : l'anthropologue s'engage dans une interaction prolongée et continue, de longue durée, dans un lieu où il « se frotte en chair et en os à la réalité qu'il entend étudier » (de Sardan 1995: 71). Si donc il importe peu que cette expression, souvent discutée, soit heureuse ou non, « ce qu'elle connote est relativement clair » (*ibidem*). Pourtant, depuis longtemps, les anthropologues ont pareillement « convenu que faire de l'ethnographie est, beaucoup plus que faire de l'observation participante » (Feldman 2011: 375), car ils travaillent de manière interdisciplinaire dans les archives, ils utilisent des statistiques, ils s'intéressent, et ils emploient les nouveaux moyens de communication comme les réseaux sociaux, etc. Pour cette raison, les « anthropologues socioculturels se décrivent universellement comme des *ethnographes* et non comme des *participants-observateurs* » (*ibidem*: 376).

Dans les années 1970, Clifford Geertz affirmait que l'ethnographie définissait la pratique générique de l'anthropologue qui n'étudiait pas les villages,

mais enquêtait plutôt *dans* les villages. Toutefois, avec la mondialisation, il semblerait que ces lieux n'existent plus, ou mieux, que *les natifs n'existent plus*, bien que toute la connaissance dérivant de la proximité avec les acteurs sociaux continue de façonner la vision analytique de l'anthropologie (Comaroff, Comaroff 2003: 153). Laura Nader, il y a longtemps, disait qu'il pouvait y avoir des méthodes plus utiles que l'observation participante, et, plus récemment, que l'ethnographie avait souvent été réduite à une méthodologie de description, notamment dans un contexte spécifique, « mais pas exactement comme de la théorie » (Nader 2011: 211). Cependant, la théorie est définie comme l'analyse d'un ensemble de faits (même abstraits) en rapport réciproque entre eux, donc: « l'ethnographie, quelle qu'elle soit, n'a jamais été une simple description. Dans son mode de description, elle est également théorique. En effet, l'ethnographie est une théorie de la description » (*ibidem*). Alors, dans un monde à la fois global (Graeber 2002) et local, les anthropologues sont poussés à briser, de plus en plus, certains *habitus*, c'est-à-dire le « huis clos anthropologique » (Amselle 2000), pour analyser, de près et de loin, le local et le global, voir le « glocal » en tant qu'ensemble.

Les sites sont alors multiples, les lieux sont partout et nulle part, ou encore ils n'existent plus : comment construire, ou penser, l'ethnographie ? On sait que les anthropologues ont été encouragés à enquêter progressivement dans des « locations » (Gupta, Ferguson 1997), ou sur la production des lieux (Appadurai 1996). Mais comment bâtir une praxis dans une époque qui semble post-anthropologique ? (Comaroff, Comaroff 2003: 153).

Les réponses semblent demeurer dans une pratique, et une méthodologie, pluridimensionnelles et interdisciplinaires. L'ethnographie aujourd'hui ne se contente pas de dépasser le local, mais le local montre à quels niveaux elle se compose de processus transnationaux¹ qui relient une multitude de sites et d'acteurs sociaux à travers le globe dont une autre investigation devient possible (Marcus 1995), même sous forme de branchements (Amselle 2000).

La recherche sur le terrain révèle, ainsi, des diffi-

cultés, et des imprévus ultérieurs, alors que le travail se déroule dans un contexte de post-conflit, voire de post-génocidaire, objet de cet article, « hautement politisé » (Thomson 2010a: 19-34), comme c'est le Rwanda d'aujourd'hui. Ainsi, la reconnaissance au niveau global du conflit entre Hutus et Tutsis en tant que génocide est révélatrice d'implications, à la fois globales et locales², d'autant plus que dans le post-génocide un appareil d'État « solide et centralisé a facilité une reconstruction » (Thomson 2010b : 45), notamment dans le centre et sur le plan des infrastructures, selon une vision globale, plus que sur le plan social et local.

2. La légitimation des anthropologues dans le post-génocide

Si une *anthropologie du génocide* doit se configurer comme « une recherche impérative » (Hinton 2009 : 9), comme le suggèrent quelques auteurs, néanmoins une *ethnographie du génocide*, au sens strict, c'est-à-dire dans le sens scientifique du terme, pour le moins dans le cas rwandais, n'existe pas. Elle a été, et elle est possible, dans le *post-génocide* (il existe désormais une littérature consistante), et comme analyse et compréhension de *ce qui s'est passé en 1994*, et comme:

[...] un exercice multi-dimensionnel, une coproduction du fait social et de l'imagination sociologique, voir un engagement délicat de la méthode inductive avec la méthode déductive, le réel et le virtuel, le déjà connue avec le surprenant, des verbes avec des noms, des processus avec produits, de la phénoménologie à la politique [...]. Il s'agit d'établir une *anthropologie-pour-le-présent* sur une base ethnographique, qui, a priori, dissout le fossé entre la théorie et la méthode : une anthropologie, de multiples dimensions, qui cherche à expliquer la manière dont le local et le translocal se construisent l'un l'autre, produisant à la fois la différence et la similitude, la conjoncture et la disjonction. Une anthropologie qui prend, comme son mandat, la nécessité de donner un sens aux destins croisés de vies humaines là, où, elles peuvent être vécues (Comaroff, Comaroff 2003: 177).

L'élaboration des connaissances anthropologiques, comme toujours d'ailleurs, prend du temps, de longues périodes d'observation et de dialogues, formels et informels. L'analyse des stratégies de communication, un véritable bricolage méthodologique, est utile pour tenter de saisir le sens et la signification des univers symboliques, mis à mal

ou détruits à cause de la tragédie, qui se sont aussi recomposés dans des *fictions globales* qui restent à étudier dans leur particularité spécifique. Il devient nécessaire de s'immerger dans ces réalités locales avec ceux qui les vivent, et de les interpréter. Essayer de déchiffrer l'indéchiffrable: un *jenoside*, pour le dire à la rwandaise *créole*. Au fond,

[...] le don de l'ethnographe est une combinaison particulière de la description minutieuse, de témoignages oculaires et de la juxtaposition radicale fondés sur un jugement interculturel. [...] Quel genre d'"observation participante", quelle forme de témoignage sont idéales pour les scènes de génocide et ses conséquences ? (Scheper-Hughes 2002 : 293).

Pour moi, tout a commencé il y a environ une vingtaine d'années, ayant choisi comme sujet de recherche les causes du génocide qui s'était produit au Rwanda en 1994. J'avais décidé d'étudier la construction de l'identité ethnique à l'aide d'une bibliographie « parachute » et de documents des archives des Missionnaires Pères Blancs, situés à Rome³. Ensuite, j'ai été à la rencontre sur le terrain, précisément à Kibungu, dans l'est du pays, des réalités socioculturelles du post-génocide (Fusaschi 2009), et à partir des années 2000 également sous le prisme du genre. J'ai réalisé alors que faire de l'ethnographie dans le post-génocide présupposait une confrontation avec une réalité identitaire mobile et très complexe, qui défait, en quelque sorte, la méthodologie classique déjà à partir du lieu ou du thème choisi.

Il y avait à la base une difficulté d'accéder au *champ*, dans le sens donné à ce mot par Pierre Bourdieu, mais aussi d'un point de vue pratique du fait de la bureaucratie des contrôles à laquelle on est toujours soumis dans ce pays, parfois dans la discrétion, même si j'avais l'« avantage » d'être italienne. Se confronter sur le terrain sur des sujets comme la question ethnique s'était ainsi traduite de la part de certains interlocuteurs avec la possibilité de parler avec une scientifique moins gênante qu'une anthropologue française ou belge. À leurs yeux, je possédais un regard un peu éloigné, du moment que je n'étais pas « de la partie des colonisateurs », comme quelqu'un m'avait dit, à l'époque. En second lieu, il faut aussi faire face sur le terrain avec plusieurs niveaux de « frustration ». Le premier est lié aux rapports centre-périphérie (Ingelaere 2010: 41-59). Choisir de travailler à Kigali plutôt que sur les collines constitue un point de vue différent, surtout dans des périodes qui sont réputées difficiles, comme, par exemple, en avril pendant les commémorations du génocide

ou durant les élections. À ce propos, il m'est arrivé une fois, au moment de faire renouveler mon visa sur le passeport, de me le voir 'confisqué' pendant une période considérable de presque un mois. La motivation officielle était qu'il avait un problème avec la lettre de l'université qui m'avait accueillie et qui, pour l'officier, était « mal rédigée ». J'ai su seulement plus tard que mon travail sur les collines dans les alentours de Kibungo était strictement contrôlé. À cette époque, un de mes informateurs parmi les plus anciens fut interpellé par les services des contrôles. Moi, par contre je ne fus pas inquiétée. Mon ami, avec lequel j'avais collaboré, mais qui ne m'accompagnait pas à cette époque car je travaillais avec une informatrice femme, savait que depuis quelque temps, parallèlement à ma recherche sur les identités et la mémoire dans le post génocide, j'étais en train d'enquêter sur la construction sociale du corps des femmes. Au moment de son interpellation, il avait eu l'idée de répondre aux questions de l'officier en disant que j'étais sur les collines pour me renseigner au sujet d'une « pratique de la tradition », nommée *gukuna*⁴. Dans un esprit de collaboration et d'intention sans accord préalable entre nous, il avait trouvé l'escamotage du *gukuna traditionnel* pour souligner que mon intérêt consistait spécifiquement en l'analyse d'une pratique féminine et donc que j'étais en train de poser des questions sur l'intimité des femmes. Cette circonstance, absolument véridique, mais toutefois partielle avait d'abord suscité de l'incrédulité de la part de cet officier qui m'avait « suspectée » d'être une observatrice électorale, mais, entretemps, contribua à relâcher la surveillance dont j'étais l'objet. Par rapport à un processus de réconciliation, non pacifié, mes recherches sur le genre étaient réputées peu troublantes et furent donc, à un moment donné, déterminantes pour la restitution de mon passeport. Ce document m'avait été rendu avec, en plus, une réputation d'« anthropologue du *gukuna* » qui depuis m'a suivi en me conférant une réputation originale dans mon entourage.

Par contre, quand j'étais à Kigali, des amitiés dans le milieu intellectuel des rescapés, des académiciens ou d'ex-réfugiés bourgeois rentrés après la tragédie m'ont permis parfois de poser des questions censées inconvenantes dans un pays qui a vécu un génocide. Si l'on veut, ce fait constitue un autre niveau de frustration, pour mieux dire d'incompréhension, par rapport au centre et à la périphérie qui se concrétise dans la difficulté (plus que dans l'impossibilité, comme le dit Ingelaere) de communiquer les conclusions de la recherche aux gens qui ne sont pas de Kigali (ceux qui y vivent ou qui aimeraient y vivre) sur la vie rurale et les courants sous-jacents des dynamiques sociales à l'œuvre. La

capitale, ici comme ailleurs, « fonctionne comme un avant-poste du progrès où le Rwanda est présenté et vécu comme la lueur d'espoir, le développement et le changement sur le continent africain » (Ingelaere 2010: 42).

Troisièmement, on est obligé de penser le fait et les effets d'une *anthropologie neutre* d'un point de vue des genres, qui dans la réalité n'existe pas, comme on le verra d'ici peu. Ainsi, être une femme sur le terrain peut avoir des conséquences multiples (Fusaschi 2013)⁵. Il faut considérer que les dynamiques sociales dans le Rwanda actuel par rapport aux genres évoluent moins lentement que l'on pourrait l'imaginer vers une transformation du patriarcat. Un néo patriarcat, un post-patriarcat ? Pour l'instant, je n'ai pas de données suffisantes; pourtant, ces dynamiques méritent une étude approfondie. De mon point de vue, cette perspective n'a pas abouti à une subordination des femmes par les hommes comme élément a priori et hors de l'histoire. Mon intérêt, au contraire, est de comprendre en quoi la domination se traduit sur le plan relationnel et comment aujourd'hui, certaines jeunes rwandaises, par exemple, remettent en jeu cette domination et, d'une certaine manière 's'émancipent' par leur corps (Fusaschi 2012)? Le déplacement vers l'analyse de la construction sociale du corps et l'intimité des femmes a été, effectivement, un processus progressif et inattendu. Au fur et à mesure que le temps passait, j'ai été aussi obligée de repenser, du fait de ma position d'anthropologue femme, ma place sur le terrain, tant physique que réflexive. J'ai appris, et j'ai cherché à maintenir une posture des imprégnations successives et, dans ce sens, j'ai expérimenté une triangulation dynamique, c'est-à-dire à dimension variable. Celle-ci s'est produite sur le terrain sous forme de « groupe stratégique » (de Sardan 1995: 72) avec mon compagnon, Francesco Pompeo, un anthropologue lui aussi. La décision de travailler en binôme dans certaines occasions a été, en quelque sorte, contrainte, car j'avais rencontré des difficultés à me confronter avec les hommes, surtout avec les plus âgés et dans les contextes ruraux de Sakara et de Ndamira. Quelques anciens rescapés s'étaient révélés réticents à parler à une femme des aspects intimes de la vie conjugale ou sexuelle, beaucoup plus que d'aborder le thème de l'identité ethnique. Cette question identitaire, par contre, était devenue pour eux – nés pendant la colonisation dans les années 1930-1940 – le moyen pour me raconter les souvenirs d'un changement de statuts : de la monarchie, où ils étaient des éleveurs assez riches, vers la République de la post-colonie où ils ont été persécutés parce que Tutsis. Ce fut alors que nous avons commencé, depuis quelques années, une re-

cherche sur l'intimité masculine/féminine en deux parties, singulières et plurielles en même temps. Ce partage des rôles a été explicitement apprécié par nos interlocuteurs, interagissant ainsi avec deux chercheurs, mais aussi, à leurs yeux, avec un couple marié, statut qui a facilité notre recherche. Sur ce point-là, je reprends les mots de Danielle de Lame, anthropologue spécialiste du Rwanda:

L'anthropologue femme peut, en s'affirmant femme, se faufiler dans les méandres de cette société en transition en adoptant l'un ou l'autre registre. Se réclamant de la modernité et de la connaissance scientifique, elle a accès au monde des hommes. Se réclamant de sa féminité elle peut mettre en évidence la communauté des expériences et des préoccupations et entrer dans le monde des femmes. Il lui faut pourtant [...] se défaire de sa part "moderne" de masculinité. Étant seul sur le terrain, il lui faut présenter l'image locale la plus parlante lorsque la vie privée et la féminité sont en cause : celle du couple qui donne son identité sociale complète au troisième sexe, celui des filles. C'est par l'entreprise de mon interprète masculin qui, au cours des entretiens de travail, donnera l'illusion d'un couple que j'ai pu [...] bénéficier d'une légitimité suffisante face aux femmes mariées avec lesquelles je travaillais sur la colline (de Lame 1999: 40-41).

3. La complexité des rôles

Les poids du passé génocidaire sur les multiples stratifications d'une conflictualité idéologiquement cultivée, et historiquement construite, jusqu'en 1994, sont devenus sur le terrain des éléments indispensables. Dans le post-conflit, il faut estimer les implications d'une stratégie de réconciliation et d'élaboration du deuil qui passe à la fois par une « politique mémorielle » d'État assez problématique (Burnet 2009; Vidal 1999; de Lame 2004), et par une « énergie du présent » en tant que « régime d'historicité » (Hartog 2002). Ce dernier aspect se concrétise sous la forme d'un intense dynamisme de la reconstruction visible, surtout à Kigali – une *ville verticale* prenant *Singapour* comme modèle –, et dans les réformes de la moitié des années 2000⁶.

Je fus obligée alors d'approfondir l'étude d'une pluralité des discours qui se stratifient dans le post génocide, car on se trouve confrontés à la narration du génocide faite par une multitude d'acteurs. D'abord les agents de la communication d'urgence, notamment les journalistes, les humanitaires, les *bloggeurs*. Puis les acteurs de la "divulgateur", en particulier les politiciens, quelques écrivains parmi

lesquels on trouve, par exemple, les témoignages des rescapés *versus* les négationnistes. Enfin, il y a les scientifiques qui ont besoin de périodes de gestation plus longues et réflexives. C'est là que trouve sa place la recherche ethnographique et la réflexion anthropologique, car il est crucial de se faufiler dans la densité et la complexité des récits, faites de mots et de silences qui font, eux-mêmes, partie des mémoires. Celles-ci se déploient sous des formes très différentes : publiques, privées, imposées, politisées, déchirées, construites, tourmentées en conformité avec les contrastants protagonistes (les rescapés, les réfugiés vieux et nouveaux, les déplacés, les génocidaires, les gens de la diaspora).

Alors, une première distinction, non exhaustive, doit se faire sur le terrain entre les *victimes/témoins directs* (les rescapés, par exemple) et les *témoins indirects*. Cette dernière catégorie renvoie à des acteurs sociaux qui se qualifient de victimes, et non seulement de témoins, par le fait qu'ils s'identifient avec les raisons du survivant, notamment tutsi, mais qu'ils vivent, au contraire, des conditions historiques et, parfois, matérielles différentes de celles des rescapés (c'est le cas des Rwandais tutsis rapatriés de l'extérieur, par exemple).

Chacune de ces figures a une histoire à raconter, et en plus à sa façon. L'anthropologue ne peut que l'écouter en cherchant de difficiles clefs interprétatives selon les contextes. Il faut nécessairement considérer les niveaux des silences, la profondeur des fictions et des élisions et, comme le dit Inge-laere, également les jeux de la vérité et du mensonge ; la présence de l'invisible dans le visible, et la dialectique de la transparence et du complot (Inge-laere 2010: 42). Or, on sait que l'anthropologue n'a pas comme devoir de faire l'Histoire. Néanmoins, il n'est pas surprenant, pour lui, que la reconstitution historique soit, elle-même, très contestée, surtout dans une atmosphère de post-conflit, « ici avec une intensité qui dépasse les clichés normaux [du moment que], il n'y a pas une histoire unique, mais "des histoires", plutôt, y sont en concurrence » (Newbury 1998: 9). Et c'est le cas des *victimes* entre elles (Fusaschi 2009).

Les stratifications denses des récits des « témoins » constituent toujours un défi sur le terrain, d'un point de vue épistémologique et politique. Ce challenge peut mettre en crise le rôle du chercheur lui-même par rapport à des rigidités méthodologiques parfois trop formalisées et structurées. Il faut, empiriquement, faire face à une certaine façon de « faire de l'anthropologie » qui se nourrit d'une « raison humanitaire » (Fassin 2010) et qui, pour certains, constitue la garantie d'une « scientificité », en réalité pas toujours scientifique. C'est le cas de certains acteurs de la coopération, ou défenseurs

des droits de l'homme, qui deviennent les « *bons témoins* » (le Pape, Siméant, Vidal 2006: 17) et qui prennent le devant sur la scène médiatique, parfois académique, comme ceux qui authentifient la réalité de « la douleur des autres » (Sontag 2003) tout en oubliant paradoxalement l'état de fait.

La découverte de ces mondes et de ses dynamiques s'est révélée sur le terrain un autre défi particulièrement difficile, notamment en relation à la *textualisation* de l'ethnographie et à sa « traduction sémiologique » (de Sardan 1995 : 83)⁷, c'est-à-dire au passage entre les systèmes de sens local fournis par les acteurs interpellés sur le terrain et le système de sens du chercheur, qui vont au-delà de la fonction simple d'interprète que jouent souvent les informateurs qui nous aident. Cela dépend aussi de la conception du contexte que nous, les anthropologues, avons produit par rapport à cette situation postgénocidaire particulière. Pour expliquer le contexte du Rwanda actuel, certains auteurs – en particulier Susan Thomson, mais aussi Bert Ingelaere, qui ont tous deux travaillé longtemps au Rwanda – parlent d'une société dichotomisée. En conséquence, ils tracent le portrait des Rwandais ordinaires (*ordinary rwandans*), voire des *gens du peuple*⁸, ou des paysans ordinaires (*ordinary peasants*), qui s'opposent à l'élite ou aux *leaders* (c'est-à-dire les membres de l'appareil d'État qui vivent notamment dans la capitale) (Ingelaere 2009: 438-463).

Selon ces auteurs, la majorité dominant au centre du pays – notamment des Tutsis au pouvoir personnalisés dans la personne du Président Paul Kagame – a mis en place, après avoir aboli officiellement l'appartenance ethnique sur les papiers d'identité, toute une série de politiques pour contrôler la population en utilisant un langage, de façade, d'unité ethnique et d'intégration sociale entre Hutus et Tutsis, « tout en cherchant à consolider le pouvoir politique du Front patriotique rwandais (RPF) qui est aux affaires » (Thomson 2010: 45). Dans ce sens, l'*agency* des gens ordinaires reposerait ainsi dans des formes de résistances au quotidien comme la marginalisation choisie, l'obéissance irrévérencieuse et le mutisme marqué qu'ils « expriment lorsqu'ils respectent, évitent ou subvertissent les exigences édictées par l'État dans le cadre de la politique d'unité nationale et de réconciliation » (*ibidem*).

Cette vision de la société mérite de brèves considérations du moment que, comme toujours, la vraie vie des acteurs sociaux et des actrices sociales est plus complexe qu'une logique ordonnée, bipolaire et « humanitairement politisée » peut, ou veut bien reconnaître. Cette image polarisée de la société rwandaise dans l'après-génocide risque premièrement de redonner à ce pays la représentation figée qu'il eût un

temps entre Hutus et Tutsis comme étiquettes, reflet d'une colonisation qui avait imposé une grille ethnique en rigidifiant les rapports entre eux. Dans les années 1950, en effet, Jacques Maquet, qui fut l'auteur de la première étude sociologique sur le Rwanda (Maquet 1954), décrivait cette société comme un royaume avec des relations complexes entre les classes sociales, à vocation de castes. Ainsi, une minorité tutsi dans le centre du pays, siège de la capitale du royaume, était propriétaire des grands troupeaux de vaches et exerçait une domination socio-économique sur les Hutus, qui s'adonnaient à l'agriculture tout en possédant quelques rares têtes de bétail par le moyen de l'astucieux contrat pastoral nommé l'*ubuhake*. Une image typique, celle-ci, de la littérature coloniale et missionnaire qui sera « absorbée » ensuite par la population et que l'Histoire inversera : la « Révolution sociale » en 1959 et l'Indépendance en 1962 mirent fin à la monarchie d'expression tutsie. À la suite de la victoire du parti *Parmehutu*, Grégoire Kayibanda fut proclamé Président, hutu, de la première République rwandaise. Kayibanda, grâce à une politique ethniciste, déjà mise en place par les colonisateurs, et confirmée dans la nouvelle situation, déterminera les conditions de l'éloignement progressif des Tutsis. Depuis lors, ils seront traités comme des ennemis de la nouvelle nation, fondée, à son tour, sur la primauté historique, présumée, du peuplement hutu avec toutes les conséquences historiques de cette pensée. On sait depuis longtemps qu'il existait des catégories dans la population rwandaise, mais elles étaient beaucoup plus fluides que ce que l'ethnologie de l'époque a pu décrire. Une telle vision rigide de la société, bipolaire précisément, ici comme ailleurs, contribue à l'époque à l'élaboration de la « raison ethnologique » (Amselle 1990) qui a extrait, classifié, et d'une certaine façon « purifié », si l'on pense à l'action génocidaire, et séparé les « ethnies », de la même façon dont elle avait jadis séparé les « races ». Depuis 1973, Juvénal Habyarimana, le deuxième Président de la République s'en inspira pour déclencher soit une moralisation de la société, avec la bienveillance de l'Église, ayant pour cible les femmes, notamment tutsies (Fusaschi 2012, 2013), mais surtout le mouvement génocidaire au cours duquel, en 1994, des Rwandais hutus extrémistes et nationalistes ont tué au moins huit cent mille Rwandais tutsis et des milliers de Hutus modérés.

Or, sur le terrain, comme nous avons anticipé par rapport à notre possibilité de mouvement, il est vrai que ce qui se passe dans la Capitale concerne la machine du pouvoir dans un sens vaste. Il est aussi vrai que ce pouvoir se manifeste par des méthodes répressives, si l'on pense par exemple à la liberté de la presse ou à l'engagement militaire dans les pays limitrophes, mais d'un point de vue

anthropologique, il faut reconnaître en tout cas les différentes figures qui y vivent (rescapés, réfugiés, rapatriés, etc.) et analyser leurs conditions de vie sur le plan économique, de la position occupée et aussi en relation aux genres. Nous comprenons bien que, dans cette ethnographie de la bipolarité actuelle, une véritable dénonciation de l'appareil d'État du post génocide a pour but également de montrer qu'une attitude politique, centralisée et coercitive peut, en soi, donner lieu à des processus dangereux puisqu'elle « peut rapidement se déga-ger des apparences de l'obéissance pour basculer dans la protestation ouverte, voire dans la révolution, ou le génocide » (Thomson 2010 : 62). Cependant, ce schéma rigide oublie aussi d'autres acteurs fondamentaux depuis toujours au Rwanda : par exemple, que dire de l'Église ou des autres confes-sions aujourd'hui très actives dans le pays? Que dire alors des pauvres qui vivent à Kigali? Ces derniers ne sont pas des paysans et ne sont même pas tous Hutus ou Tutsis. Par contre, sur les collines, habitent aussi des gens qui ne sont pas d'*ordinary people* comme, par exemple les fonctionnaires lo-caux, les policiers et les enseignants qui mettent en place une micropolitique dans le quotidien qui ne correspond pas toujours à celle du régime central. Vice-versa, il y a des gens du peuple qui font d'une opération d'obéissance une forme de sujétivation, puisque « l'obéissance n'est pas le point de départ, mais la conséquence d'une relation » (Cutolo 2011 : 12). Comme le dit Ilaria Buscaglia, sur le terrain au Rwanda depuis longtemps : « ce qui peut paraître aux yeux d'un chercheur comme une incorpora-tion de passivité et de docilité, peut en fait être une forme viable d'agentivité [*agency*], un moyen pos-sible d'*habiter* les normes elles-mêmes » (2013 : 20).

Enfin, la question ethnique continue toujours d'exister, puisque sur le plan qui dépasse les stra-tifications identitaires en soi, les discours globaux des victimes sont aussi présents. Ceux-ci, dans la lo-gique et les procédures, comme le dit Amselle, font du génocide le paradigme identitaire par excellence, car il fixe les identités contemporaines (1990). Dans ce sens, les discours du Président rwandais en sont malheureusement un bon exemple, et, sur ce point-là je rejoins mes collègues, mais avec une grande attention pour les particuliers que seulement l'eth-nographie et la réflexivité anthropologique per-mettent d'*observer*.

4. L'abstinence linguistique d'une rescapée dans une ethnographie du drame

Elle s'appelle M.C., mais tout le monde l'ap-pelle Fiacre. Pour elle, depuis des années, je suis sa

maasenge virtuelle, c'est-à-dire la tante paternelle, une figure qui joue pour les filles rwandaises un rôle qui va bien au-delà des prérogatives de la mère bio-logique. En tant que femme âgée du patrilineage, elle est chargée de l'éducation, aussi sexuelle, des filles. Fiacre avait estimé un jour que j'étais la plus apte à tenir ce rôle parce que j'avais, disait-elle, 'déjà quarante ans', une 'vieille', pour les Rwandais, et, surtout, j'étais mariée. À l'époque, en 2008, elle aussi devait se marier et savait que j'enquêtai sur l'intimité des femmes : elle voulait quelques conseils à ce propos de la part d'une athée, tout en prenant en considération son éducation catholique. Je ne peux pas oublier l'écoute attentive et respec-tueuse qu'elle réservait à mes discours comme 'sa' *maasenge* et, comment, simultanément, je me sen-tais absolument inadéquate dans ce rôle qui mettait en crise mon rôle de chercheuse. La *maasenge*, en quelque sorte, 'construit les femmes' en donnant les bases d'un bon mariage à partir de la 'réalisation d'un corps approprié' ; en même temps, elle limite le pouvoir des hommes dans un contexte d'iné-galité sociale et de domination masculine, qu'elle aussi, finalement, perpétue. Un rôle social qui ne m'appartient pas, mais que, en quelque sorte, j'ai été 'obligée de maîtriser' : c'est ainsi que le travail d'analyse s'accompagne chaque fois d'un travail d'auto-analyse lent et difficile, comme le dit Bour-dieu (voir l'incipit).

Fiacre est d'abord une rescapée du génocide, voire une *umucĩtse ku icũmu* (plur. *abaciĩtse ku icũmu*). Littéralement, cette expression signifie 'ce-lui qui s'est sauvé de la lance', du verbe *gucĩka*, 'se sauver', 's'évader' et 's'échapper', et d'*icũmu* qui signifie 'lance'. Interdite pendant la colonisation, la lance était l'arme de la guerre, à différence de la *machette*, aujourd'hui, élue comme symbole, ins-trumentalisé, de ce génocide. La représentation du

[...] *génocide à la machette*, qui se substitue à la tâche d' "explorer le mécanisme de la destruction dans son fonctionnement même", devint l'objet d'une croyance d'autant plus ferme qu'elle en-trera en résonance avec d'autres discours qu'elle confortera et qui la solidifieront en retour (Vidal 2006: 27).

En fait, ce sera surtout une communication de masse et une certaine littérature à conforter une lecture primitiviste du génocide rwandais où la machette, en rappelant l'idée stéréotypée et esthé-tisante de la 'violence tribale', toujours présente quand on parle de l'Afrique, confirmerait l'ata-visme de ce pays. Mais *abaciĩtse ku icũmu* est une expression employée intentionnellement pour indi-quer les rescapés des conflits. Elle est susceptible

de rappeler également en filigrane une « histoire mythique » (Malkki 1995) dans laquelle la fatigue extrême du combattant pour sauver sa peau est toujours présente. Verbaliser, et s'autoproclamer, *abaciitse ku icúmu* indique une typologie particulière de rescapés, en mettant l'accent sur la survivance, plutôt que sur le fait de 'l'être sauvé' (*uwarokotse*, littéralement « celui qui est sauvé », du verbe *kurokoka*, c'est-à-dire 'sortir indemne').

Dans ce sens, Fiacre est une *superstes* parmi les *superstes*, c'est-à-dire « une minorité, non seulement exiguë, mais anormale : nous sommes ceux qui, grâce à la prévarication, l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond » (Levi 1989 : 82), comme le disait Primo Levi.

Le *superstes* désigne la personne qui a vécu quelque chose traversant de bout en bout un événement pour en témoigner (Agamben 1995: 17): *super*

[...] ne signifie pas seulement "au-dessus", mais aussi "au-delà" : *super stare* c'est se tenir par-delà, subsister au-delà [...] celui qui a franchi un danger, une épreuve, une période difficile, qui y a survécu est *superstes*. [II] est devenu le témoin » (Benveniste 1969 : 277).

Donc il « a traversé l'épreuve, il en a été lui-même éprouvé : c'est donc parce qu'il était présent en tant que victime de l'événement et, plus tard, en tant que rescapé, que l'on écoute sa parole » (Fassin 2010 : 263)⁹.

Au contraire du *testis*, la vérité du *superstes* est subjective et mobilise des affects grâce à son statut d'être là : Fiacre a vue, elle a vécu, elle a survécu.

Née en 1980 à Kibungu, Fiacre, avant de devenir une rescapée et une orpheline, était la fille d'un instituteur et d'une infirmière, tous deux très dévoués. Elle a grandi en absorbant la vision moraliste du corps et de la conduite sexuelle des femmes de la religion catholique. Pourtant, son éducation ne l'a pas empêchée l'incorporation d'une « cosmologie traditionnelle » connexe à des interdits spécifiques (*imiziro*)¹⁰ et de la représentation racialisée de la femme tutsie qui, depuis l'époque coloniale et surtout des années d'Habyarimana¹¹, se basait sur une exaspération de certains traitements du corps – notamment la couleur plus claire de la peau, le visage et la longueur des jambes –, conçus comme immoraux et « objets de frustration pour les hommes hutus » (Buscaglia, Randell 2012), avant et pendant le génocide.

Fiacre disait d'elle-même qu'elle était d'abord une rescapée du génocide, une orpheline et, finalement, une jeune femme catholique qui pendant l'été 2008 était en train de préparer son mariage

et aussi un examen universitaire. J'étais là le jour d'une rencontre singulière. Nous étions toutes les deux dans le bureau de son oncle (mon informateur depuis quinze ans, l'ami du passeport), moi, j'y étais pour travailler à l'ordinateur, elle préparait un examen assise sur le canapé, juste derrière moi. Je n'avais pas remarqué qu'elle était sortie, jusqu'à ce que j'entende quelque chose sur mes épaules. C'étaient ses mains qui me pressaient avec une énergie inusitée. Soudain, je me retournai pour voir une figure figée. La jeune femme était sous le choc. Avec une expression que je n'oublierai jamais, elle me dit : « Michela, viens s'il te plaît. Dans la cour, il y a l'assassin de mon père. Il veut m'offrir une caisse de Fanta. Viens avec moi, je t'en prie ».

Je me souviens très bien d'avoir moi-même paniqué pendant un instant, mais je crois, ou bien je l'espère, d'avoir bien dissimulé mon inquiétude. Je me suis levée tout de suite, et main dans la main elle m'a amenée jusqu'à la porte d'entrée où il y avait un homme sur la trentaine. Il s'adressa à moi en français, tout en essayant de convaincre Fiacre d'accepter son « geste d'amitié ». Elle restait silencieuse, le regard bas. Il continuait de me regarder. Alors, je lui ai demandé la raison de cette visite et surtout, pourquoi il voulait que Fiacre accepte cette caisse de boissons. Assez tranquillement, il répondit qu'il avait commis un péché, que dans tous les cas ils étaient voisins : « Lui, son père [en indiquant Fiacre] était mon maître. Et aujourd'hui, je suis ici parce qu'elle va bientôt se marier, donc on pourra *faire la fête* ensemble pour démarrer sa nouvelle vie ».

Dans ce climat, j'ai essayé de recevoir un signal de la part de Fiacre, et en même temps, de ne pas quitter cet homme des yeux. J'ai aussi demandé à Francesco, qui nous avait rejointes après ses interviews, d'aller chercher l'oncle de Fiacre, lui aussi rescapé, et qui s'était occupé d'elle depuis 1994. Je me souviens très bien d'avoir dû soutenir mon amie avec force, toujours plus pâle, sur le montant de la porte, presque sans souffle. Je me souviens aussi qu'il y eut d'interminables moments de silence. Enfin, en cherchant dans les yeux de mon amie n'importe quel signal, j'ai demandé à cet homme, un génocidaire, finalement, de partir pour laisser à la *victime* le temps de réfléchir sur sa proposition. Soudain, elle m'a fait signe de la tête qu'elle ne voulait rien de lui. L'oncle nous avait rejointes à ce moment précis avec Francesco. Il invita à nouveau cet homme de nous laisser. Les deux, finalement, partirent ensemble en continuant à parler ailleurs. J'ai alors reconduit mon amie, avec toute la force que j'avais, sur le canapé. Là, elle a commencé à fixer un point indéfini, sans rien dire, pendant plusieurs minutes. Pour ma part, j'avais appris sur le

terrain que c'était bien le temps du silence. À un certain moment, tous les trois, Fiacre, Francesco et moi, avons décidé d'aller à la cafétéria (comme tous les jours), qui se trouvait juste à côté, pour prendre un verre. Là, tous trois assis en face d'un mur en briques rouges, souvenir de la colonisation belge, criblé de balles en 1994, le silence perdura devant nos trois thés. Puis, imprévisiblement, en contrepied, Fiacre me demanda quelque chose sur les produits de beauté italiens, et surtout si j'en avais dans ma chambre. Je suis alors sortie pour aller les chercher en la laissant avec Francesco qui m'a raconté après qu'elle lui avait posé une question sur notre mariage. Elle étudia les produits que j'avais déposés sur notre table une fois de retour, elle énonça des « intermèdes comiques ou curieux » (Levi 1989 : 32), puis elle se lança dans son récit, avec un fil de voix : « tu sais Michela, c'était le 8 avril 1994 [...] ». Je m'étais aperçue qu'elle voulait bien me parler, mais elle le faisait en direction de Francesco, toujours avec le regard baissé. C'était la même posture qu'elle avait toujours en présence de son oncle. Elle nous/me raconta qu'elle avait quatorze ans à l'époque lorsque cet homme, un ancien élève de son père, avait frappé à la porte de la maison familiale, indiquant avec son bras le lieu sur la petite colline. Il était effectivement son voisin et elle avait joué avec lui quand ils étaient petits. Ce jour-là, ses parents étaient dans la cour, quand ils ont été menacés par cet « ancien élève » avec une machette, puis ils ont été agressés ; finalement, il a commencé à « couper » (*gutema*) son père, puis sa mère. Elle, qui entretemps s'était cachée derrière la maison, avait tout vu et, à un certain moment, s'était enfuie pour revenir à la nuit tombée. Elle voulait reprendre la chemise, tout imbibée du sang de son père, et puis courir, courir dans les champs, où elle était restée plusieurs jours. Depuis lors, elle la gardait sous son lit. Pendant son récit Fiacre ne pleura jamais, et surtout ne dit rien d'autre sur ce génocidaire. Elle resta encore silencieuse, sans souffle, durant d'innombrables minutes. C'est seulement vers la fin de l'après-midi qu'elle ajoutera un dernier *détail* : le lendemain, un mardi, elle devrait se rendre au tribunal *gacaca* pour témoigner sur ces événements.

Voilà, ce quotidien suspendu avait déflagré comme une bombe en un instant. Comment pourrions-nous expliquer le sens de cette visite ? Est-ce que cet homme voulait simplement 'acheter' le silence ou l'indulgence de Fiacre avec des boissons ? C'étaient les questions/réponses les plus faciles à donner, mais il y avait quelque chose de plus complexe que nous avons essayé d'interpréter avec le temps. Aujourd'hui, avec le recul, je dois admettre que c'est grâce à un long apprentissage auto analy-

tique, pour le dire comme Bourdieu, par rapport aussi à mon univers personnel, avec tout le respect, à la fois scientifique et éthique, du à mon objet d'étude, que j'ai pu « m'arracher à la violence d'une relation ambivalente où se mêlent la familiarité et la distance, la sympathie et l'horreur, voire le dégoût sans tomber dans la complaisance populiste pour une sorte de peuple imaginaire à laquelle sacrifient souvent les intellectuels » (Bourdieu 2003 : 56).

5. Quelques pistes interprétatives

Il y avait d'abord l'état de Fiacre. Si, d'un côté, ses silences et son manque de souffle étaient révélateurs d'un traumatisme, une réaction bien connue, appelée par les Rwandaises *ihahamuka*¹² (du verbe *guhahamuka*, lui-même dérivé du substantif *ibihaha*, c'est-à-dire 'poumons', et donc *umuhahamuke* serait celui dont le souffle est coupé, sous-entendu à la suite d'une grande angoisse); de l'autre, on peut aussi penser à la *physique de l'horreur*, théorisée par Adriana Cavarero (2007). Cette dynamique s'inscrit dans la « constellation de la peur », comme en témoigne « ces symptômes corporels [car] la physique de l'horreur n'a rien à voir avec la réaction instinctive face à la mort. Mais elle a plus à voir avec le dégoût instinctif pour la violence » (Cavarero 2007: 15). L'horreur, d'un point de vue de l'étymologie, c'est le contraire de la terreur qui indique un état de peur et produit la panique du corps et l'envie de fuir. Devant la terreur d'être tué on essaye de fuir, alors que devant l'horreur d'un massacre, comme dans le cas des parents de Fiacre, on reste bloqués, figés. Ses silences pouvaient également renvoyer à l'incorporation de son genre, au fait même d'être une femme rwandaise auquel s'ajoutait sa condition particulière de victime/rescapée avec un sentiment de honte, qui « peut paraître absurde, mais il existe », comme le disait Primo Levi (1989: 71-72).

Ensuite, il y avait le geste du génocidaire. Un homme qui avait avoué, mais qui était libre en attendant son jugement, et qui avait employé un code social (la caisse de Fanta) typique des occasions cérémonielles au Rwanda. Par exemple, dans les mariages toutes les boissons gazeuses font partie de l'échange de fluides qui caractérise ces moments et qui ont, depuis longtemps, substitué le lait de vache, liquide symbolique par excellence.

Donner à boire pendant les cérémonies et les fêtes est un fait très apprécié qui, pour des gens pauvres, comme c'était le cas de cet homme, constitue un investissement sur le plan économique et symbolique. Sur ce dernier plan, les liquides comme *l'amazi* (l'eau), *l'amata* (le lait), *l'urugwagwa* (la bière de ba-

nanes) et *l'ubuki* (le miel) déterminent sans aucun doute l'idée de la socialité rwandaise. Ils sont des symboles importants, car ils permettent la production des rapports sociaux entre le monde de la nature et le contexte socioculturel (Taylor 1988, 1992).

Or, dans une réconciliation difficile comme celle entre Rwandais, où les procès sont aussi célébrés par une justice communautaire villageoise (les tribunaux *gacaca*, parfois très contestés par les scientifiques), on peut aussi supposer la recherche d'un dialogue par le génocidaire à travers les codes de la symbologie plus que l'intention d'intimidation en soi, qui en pouvait être la conséquence. Un geste de communication rituelle, de catharsis, pour une sorte de renaissance de la part d'un assassin envers sa victime grâce aux éléments (le *Fanta*), reconnus être des facteurs de lien social.

Mais le geste du génocidaire aux yeux de l'unique victime vivante était inadéquat : un échange de socialité hospitalière ne pouvait pas être placé au même niveau que l'acte meurtrier qu'il avait commis. En plus, demander le pardon à une rescapée qui l'était devenue par ses mains, à la veille du *gacaca* et encore pire, de son mariage, avec la chemise du père assassiné encore sous son lit, configurait un acte finalement détestable. Tous deux, enfin, avaient employé des codes culturels par rapport à la dynamique des fluides (la respiration au Rwanda rentre dans cette sphère) chacun à sa manière. Chacun dans sa propre complexité s'était exposé à ce qui pouvait être lu comme une convention sociale, mais qui cette fois allait dans deux sens inverses. *Faire la fête* pour démarrer la nouvelle vie de Fiacre, comme il aurait souhaité, se configurait comme une véritable violence symbolique ; cette phrase avait résonné comme le silence assourdissant de tout cet après-midi-là.

6. Conclusions

La curiosité qui nous anime comme chercheurs, écrit Karine Vanthuyne, « peut nous rendre aveugles au désir des acteurs de demeurer silencieux sur certains événements » ou bien dans certains moments (2008: 70). Les silences, parfois perçus comme une perte de temps, doivent, au contraire, être traités par les chercheurs comme une donnée essentielle de l'interprétation anthropologique.

Depuis longtemps, les différents niveaux de silence que j'ai « incorporé » au Rwanda, notamment par les femmes, m'ont permis de saisir des significations importantes. Si je pense en particulier à l'épisode que je viens de raconter, avec le recul nécessaire, je dois admettre d'avoir appris au moins trois leçons pour ma recherche ethnographique en

situation de post-conflit. D'abord, ce que signifie être une femme sur le terrain, ensuite ce que signifie y être au Rwanda d'autant plus que, troisièmement, le silence a été un révélateur dans mon parcours. De sa part aussi, Fiacre, en tant que femme, rescapée, orpheline et Tutsie, avec sa posture silencieuse, nous a communiqué plusieurs conditions de son état, même à son interlocuteur génocidaire.

La triangulation avec Francesco m'a permis d'abord d'assumer le regard bas de Fiacre vers mon compagnon pour me dire quelque chose, sans pourtant me vexer pour cela. Cette rotation avait brisé, en quelque sorte, certains niveaux d'intimité que j'avais « conquis » comme *maasenge*. J'avais alors moi-même compris que la place du « père » prise par l'oncle depuis 1994, cette fois-là, l'avait portée, avec son regard, sur mon mari. Il ne faut pas oublier qu'elle avait gardé la chemise de son père et rien du tout de sa mère. J'ai moi-même, au fil du temps et laborieusement peut-être, « incorporé » des codes de la politesse féminine rwandaise, sans par contre perdre ma vision dynamique d'une anthropologie féministe.

Alors, au Rwanda, être femme porte toujours sur la parole :

[...] il faut rester silencieuse, se cacher, baisser les yeux, ne parler qu'à voix basse, se montrer discrète, modeste, ne pas intervenir dans les débats masculins, car le pouvoir de la parole, l'affirmation et l'exaltation de soi, l'autorité, l'agressivité, la maîtrise active de la culture, relèvent de la sphère proprement masculine. C'est au prix de ces restrictions savamment dosées et contrôlées que la femme rwandaise pouvait, dans la réalité, susciter de la vénération et exercer une influence profonde et remarquable. Que son intelligence verbale ne fût guère amenée à se mettre en valeur, à s'en tenir aux conventions [...]. Ce n'était qu'en contrepartie d'une abstinence linguistique assumée que la femme rwandaise apparaissait, dans tous les aspects d'une féminité couronnée par la maternité, comme vouée à l'effervescence des évocations symboliques et appelée à influencer le cours de la pensée masculine. Soumise bien plus que l'homme au *kuzira*, elle est beaucoup plus que lui, non pas sacrée ou impure, mais évocatrice, et de sa disponibilité symbolique particulière résultent à la fois l'étroitesse des marges assignées à sa conduite et son épanouissement dans le monde des représentations » (Smith 1979 : 35).

Aujourd'hui, Fiacre est mère de trois enfants, elle vit loin de Kibungu et se définit toujours d'abord comme une rescapée ; et ses silences comme celles des autres femmes, m'ont parlé plusieurs fois.

Notes

- ¹ Sur l'Afrique, voire, par exemple, Riccio 2008.
- ² J'ai analysé dans ce sens le mot 'jenocide' dans Fusaschi 2012: 123-154.
- ³ Sur ces aspects, voir Fusaschi et Pompeo 2014 et Fusaschi 2000.
- ⁴ Une modification des organes génitaux, voir Fusaschi 2011.
- ⁵ En particulier le chapitre 1, pp. 21-36.
- ⁶ Notamment dans le secteur agricole en 2005 et avec la réforme administrative en 2006, où ont été créées quatre provinces au lieu de onze. La vieille province de Kibungu fait désormais partie de la Province de l'est bien plus étendue. Voir Pottier 2006: 509-537.
- ⁷ Voir aussi Clifford 1988; Fusaschi et Pompeo 2013 (à paraître).
- ⁸ Pour Thomson: « Dans l'expression "gens du peuple rwandais", je n'inclus pas les individus qui détiennent un pouvoir politique formel en tant que membres de l'élite politique ni les individus engagés en tant qu'agents de l'État (policiers et militaires, fonctionnaires, autorités locales, etc.). Je définis les « gens du peuple rwandais » en tant que groupe majoritairement paysan, ne faisant pas partie de l'élite » (2010: 62, note 1).
- ⁹ Je n'ai pas la place ici pour soumettre à une analyse critique le concept de victime, qui est devenue pour plusieurs auteurs la figure de la contemporanéité : voir Fusaschi 2011.
- ¹⁰ Même si, parfois, elle s'est sentie obligée de la cacher ou pire de la nier comme un « archaïsme » ou une « chose primitive », cf. Smith (1979 : 5-47).
- ¹¹ Des années 1970 jusqu'au génocide, Habyarimana institua de véritables « politiques sexuelles » visant à l'amélioration de la moralité publique. Son régime, soutenu par l'Église, s'était engagé dans une campagne virulente contre des pratiques traditionnelles féminines comme le *gukuna*, la lutte de la jeune épouse etc., qui furent prohibées au nom des dogmes chrétiens. Voir Fusaschi (2013 : 51-76).
- ¹² En particulier, voir Hagengimana, Hinton (2009 : 205-229). Sur les traumatismes dans la Région des Grands Lacs, voire aussi Beneduce (2010)

Références bibliographiques

- Agamben G.
1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Amselle J.-L.
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
2000 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Bourdieu P.
2003 « L'objectivation participante », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150: 43-58.
- Appadurai A.
1996 *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 (trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi 2001).
- Beneduce R.
2010 *Archeologie del trauma*, Bari, Laterza.
- Benveniste E.
1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, tome II.
- Burnet E. J.
2009 «Whose genocide? Whose Thruth? Representations of Victim and Perpetrator in Rwanda», in Laban A. Hinton et K. L. O'Neill, *Genocide. Thrust Memory and a Representation*, London, Duke University Press: 55-79.
- Buscaglia I.
2013 *Non solo pioggia. Dopo la tempesta: donne, Stato, governamentalità in Rwanda*, Tesi di dottorato in Antropologia, Etnologia e Studi Culturali, XXIV ciclo, Università di Siena.
- Buscaglia I., Randell S.
2012 «Legacy of Colonialism in the Empowerment of Women in Rwanda» in *Cosmopolitan civil society*, 4, 1 (en ligne <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/mcs/article/view/2395>).
- Cavarero A.
2007 *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli.
- Clifford J.
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge-London, Harvard University Press.

- Comaroff J., Comaroff J.
2003 «Ethnography on an awkward scale: Postcolonial anthropology and the violence of abstraction», in *Ethnography*, 4, 2: 147-179.
- Cutolo A.
2011 « Introduzione. Obbedienza, dipendenza e assoggettamento », in Cutolo A. (ed.) *Dell'obbedienza. Forme e pratiche del soggetto*, Milano, Franco Angeli.
- de Lame D.
1999 « Idéologie d'ici et là des Rwandaises et une anthropologue », in Jonckers D., Carré R., Dupré M.C. (sous la dir. de), *Femmes plurielles: représentations des femmes*, Paris, Maison des sciences de l'homme : 35-56.
2004 «Mighty Secrets, Public Commensality and the Crisis of Transparency: Rwanda through the Looking Glass», in *Canadian Journal of African Studies*, 38, 2: 279-317.
- Fassin D.
2010 *La raison humanitaire*, Paris, Seuil.
- Feldman G.
2011 «If ethnography is more than participant observation then relations are more than connections: The case for nonlocal ethnography in a world of apparatuses», in *Anthropological Theory*, 11, 4: 375 - 395.
- Fusaschi M.
2000 *Hutu Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino, Bollati Boringhieri.
2009 (a cura di) *Rwanda: etnografie del post-genocidio*, Roma, Meltemi.
2010 « Transmettre l'intransmissible. Nommer la violence du génocide rwandais », in Lavou V., Zoungbo J., Bidima G., *Réalités et représentation de la violence en Postcolonies*, Perpignan, Presses de l'Université de Perpignan : 123-154.
2011 *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
2012 « Plaisirs croisés: gukuna-kunyaza. Missions, corps et sexualités dans le Rwanda contemporain », in *Genre, sexualité & société*, 8 (URL: <http://gss.revues.org/2571>).
2013 «Forme incorporate del non-essere. Violenze e politiche sessuali in Rwanda», in Ead., *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*, Roma, Cisu: 59-71.
- Fusaschi M., Pompeo F.
2013 « Dévoiler les mondes du post-génocide rwandais. Langues, acteurs et conflits », in L. Santone (dir.) *Le linguiste et l'anthropologue*, Vienne, Peter Lang (sous presse).
- 2014 « L'ethnie ambiguë: variations italiennes », in A. Mangeons, *Les expressions culturelles: diversité, divisions, dévoiements*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (sous presse).
- Graeber D.
2002 «The Anthropology of Globalization», in *American Anthropologist*, 104, 4: 1222-1227.
- Gupta A., Ferguson J.
1997 (dir.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- Hagengimana A., Hinton D. E.
2009 «Ihahamuka, a Rwandan syndrome of response to the genocide: blocked flow spirit assault and shortness of breath», in Hinton D., Good B. (eds), *Culture and Panic Disorder*, Stanford University Press: 205-229.
- Hartog F.
2002 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- Hinton L. A.
2009 *Genocide. Thruth, Memory, and Representation. An Introduction*, London, Duke University Press.
- Ingelaere B.
2009 «Living the transition: inside Rwanda's conflict cycle at the grassroots», in *Journal of Eastern African Studies*, 3, 3: 438-463.
2010 «Do We Understand Life after Genocide? Centre and Periphery in the Construction of Knowledge in Post-genocide Rwanda», in *African Studies Review*, 53, 1: 41-59.
- Le Pape M., J. Siméant, C. Vidal
2006 (dir.) *Crises extrêmes. Face aux massacres aux guerres civiles et aux génocides*, Paris, La Découverte.
- Levi P.
1989 *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard.
- Maquet J.
1954 *Les systèmes des relations sociales dans le Rwanda ancien*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique centrale.
- Malkki L.H.
1995 *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*,

Chicago, University of Chicago Press.

Marcus G.

1995 «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography», in *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

Nader L.

2011 «Ethnography as theory», in *Journal of Ethnographic Theory*, 1, 1: 211-220.

Newbury C.

1998 «Ethnicity and the politics of history in Rwanda», in *Africa Today*, 45, 1: 7 -24.

Olivier de Sardan J.-P.

1995 « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », in *Enquête*, 1: 71-109.

Pottier J.

2006 «Land Reform for Peace? Rwanda's 2005 Land Law in Context», in *Journal of Agrarian Change*, 6, 4: 509-537.

Riccio R.

2008 *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, Novara, Utet Università.

Scheper-Hughes N.

2002 «Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio», in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.

Smith P.

1979 « L'Efficacité des interdits », in *L'Homme*, 19, 1: 5-47.

Sontag S.

2003 *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori.

Taylor C. C.

1988 «The concept of flow in Rwandan popular medicine», in *Social Science and Medicine*, 27: 1343-1348.

1992 *Milk, honey, and money: Changing concepts in Rwandan healing*, Washington, The Smithsonian Institution Press.

Thomson S.

2010a «Getting Close to Rwandans since the Genocide: Studying Everyday Life in Highly Politicized Research Settings», in *African Studies Review*, 53, 3: 19-34.

2010b « La politique d'unité et de réconciliation nationale au Rwanda: figures imposées et résistance au quotidien », in *Genèses*, 4, 81: 45 -63.

Vanthuyne K.

2008 « Ethnographier les silences de la violence », in *Anthropologie et Sociétés*, 32: 70.

Vidal C.

1999 « Le génocide des Rwandais tutsi : les rhétoriques négationnistes » dans C. Coq J.-P. Bacot (dir.), *Travail de mémoire. Une nécessité dans un siècle de violence*, Paris, Ed. Autrement : 130-135.

Ferdinando Fava

“Chi sono per i miei interlocutori?”. L’antropologo, il campo e i legami emergenti

L’inchiesta è una relazione vivente fra uomini (ed è questo stesso rapporto nella sua totalità che Leiris ha tentato di descrivere nel suo libro ammirabile *L’Afrique fantôme*). Infatti, il sociologo e il suo oggetto formano una coppia in cui ciascun elemento deve essere interpretato dall’altro; e il cui rapporto deve essere decifrato come un momento della Storia

Jean-Paul Sartre¹

1. Introduzione

Il campo è “là fuori”, sempre altrove, destinazione finale del viaggio estraniante dell’antropologo e sito di un suo soggiorno prolungato, che usi una canoa, un aereo o un treno metropolitano per recarvisi non fa più oramai gran differenza; oppure è “qui dentro” in un testo davanti a noi, nel testo che, di quel viaggio e di quel soggiorno, rimane il simulacro? Località geografica, dove l’antropologo, credendosi ancora eroe solitario, si cimenta con una lingua differente dalla propria, in condizioni talvolta rudi e, più di tutto, con forme *altre* di vita? Oppure, oggetto testuale, costruito narrativo rivelatore piuttosto dei codici e dei dispositivi retorici che ne hanno governato la scrittura, rianimato infine solo dalle riletture di chi cerca in esso l’illusione nostalgica di mondi sempre a lui lontani?². Queste due figure del campo possono essere lette come gli estremi opposti di un *continuum* su cui l’antropologia ha cercato di riconoscere, di volta in volta, i propri confini disciplinari nei confronti delle scienze della natura, delle scienze sociali e delle *humanities*. Tra queste due prospettive, certo dipinte a tinte forti, possiamo situare, infatti, gran parte del suo dibattito interno in cui, lungo tutto il Novecento, ha cercato la propria identità. Proprio grazie a questo dibattito, campo, *terrain*, *fieldwork* sono parole oramai divenute oggi lessie sovra determinate. Come i lapsus, i sintomi, i sogni. Assumono sfumature distinte, infatti, quando associate a prospettive teoriche, tradizioni nazionali, domande di ricerca in dispositivi organizzati in livelli di significazione diversi, ognuno alla ricerca di una propria coeren-

za e di un’interpretazione particolare. Rimanendo nella metafora analitica, sono cioè delle parole passibili, oramai, di letture polivalenti: pur riferendosi genericamente nell’ecumene contemporanea delle scienze sociali al “metodo” di raccolta dei dati, che ha contribuito a istituire, tra l’altro, quel *luogo proprio* che è la disciplina antropologica, esse rinviano, quando colte nel dettaglio dall’interno della comunità di pratica degli antropologi, a modi di procedere, a prospettive analitiche, a discorsività e forme espressive di comunicazione pubblica, molteplici e talvolta opposte. La nozione di campo, come le parti emerse degli iceberg, lascia intendere che molto d’altro è in essa implicato, e rinvia dunque a configurazioni differenti, a costellazioni non immediatamente manifeste, che tale dibattito ha presentato per rendere conto dei presupposti teorici e delle pratiche concrete³. Insieme alle istruzioni all’agire e alle operazioni conoscitive cui è di volta in volta associata, diventa, insomma, il prisma attraverso cui non solo è possibile rileggere, rifratta, la storia novecentesca di questa ricerca d’identità, ma anche il dispositivo in cui riconoscere, nello sforzo di un’aprensione sincronica, i presupposti epistemologici e le conseguenze metodologiche che ne governano l’uso. In essa continua a giocarsi la legittimazione pubblica, l’originalità epistemologica, la singolarità metodica di un conoscere per “esperienza”.

In queste linee non è mia intenzione fare una storia al passato prossimo di tale nozione⁴. E nemmeno schierarmi rispetto ai termini dell’alternativa di cui sopra che compendiano, se proiettati sul calendario di un secolo, il succedersi di preoccupazioni culturali che hanno marcato un’epoca, e che forse ora possiamo ponderare con maggiore libertà critica. Desidero, invece, nelle pagine che seguono, provare a mostrare cosa sia il campo a partire dalla mia pratica di ricerca e a pensare nuovamente, proprio grazie alla tradizione in cui ho scelto di inscrivermi, assumendola e approfondendola, quella dimensione fondatrice dell’antropologia su cui tutte le sue diverse scuole e paradigmi concordano pur differendo nella maniera di trattarla, e cioè quel suo modo di costruire conoscenza a partire da un’esperienza diretta di altri e con altri, grazie cioè all’inte-

razione con loro.

Cosa questo significhi e come questo sia trasformato in gesti operatori sono proprio le domande ricorrenti, *revenants*, fantasmi sempre incombenti di cui non è possibile liberarsi, che accompagnano da sempre la sua storia disciplinare e possono riassumerla. Le risposte a queste domande, inoltre, per essere adeguate, devono poter averare due istanze. Esigono di coniugare una decisione personale inalienabile (attinente ai “gesti” posti in essere sul campo) con una elaborazione concettuale argomentata (riferentesi proprio al “senso” di questi stessi gesti) perché, in esse, si articola, ed è questa la loro posta in gioco, la consapevolezza critica personale di una pratica individuale con una formulazione (comprensione) pubblica e generale del processo conoscitivo che in quella stessa pratica viene attuato. La promessa contenuta in questo nostro esercizio è, dunque, di conseguire qualche intuizione ulteriore che renda ragione della complessità di questo conoscere per esperienza diretta e contribuisca a disegnare in modo più articolato la formalità di questa pratica⁵.

Alla luce di questo mio approccio, le figure dell'alternativa di cui sopra, il campo-luogo-geografico e il campo-oggetto-testuale, oggi risposte ormai logore alla domanda sulla “natura del campo”, risulteranno entrambe delle caricature riduttive di un dispositivo di esperienza perché parziali, senza per altro dismettere, con questo nostro procedere, le istanze critiche di cui esse invece sono ancora legittime portatrici. La definizione di campo come processo relazionale⁶, con cui gran parte della letteratura recente caratterizza la pratica della ricerca antropologica prendendo (molto) le distanze dal campo-luogo e (poco) dal campo-testo, e punto di arrivo di una decostruzione globalmente condivisa delle credenze ingenue positiviste come dell'ideologia professionale del *people, place and culture*, rimane ancora una rappresentazione di superficie, e per certi aspetti approssimata, delle interazioni di campo, ancora di qua della dimensione *sociale* della relazione con i soggetti, sua eccedenza originante di cui rendere sempre conto. A questa nozione di campo, presupposto oramai indiscusso e in parte consapevolmente assunto, è spesso associata una postura riflessiva caratterizzata dall'aver al centro di se stessa solamente la soggettività del ricercatore, la sua posizionalità socio-culturale e, da ultimo, le sue emozioni. I diversi *turns* (*linguistic, interpretative, affective*, ecc.) cui abbiamo assistito in questi ultimi trent'anni ne hanno scandito la sua trasformazione. Sebbene le aporie di quest'autocoscienza antropologica siano state già da tempo e da molti sottolineate, queste due acquisizioni maturate nella storia del Novecento - la rinnovata attenzione alla

relazione e alla riflessività - contribuiscono certo a integrare nella pratica del campo quegli elementi costitutivi che l'approccio naturalista degli inizi aveva eclissato, ma rischiano anche di occultare, se non esplorati in dettaglio, a loro volta, alcuni elementi caratterizzanti quell'intreccio di relazioni concrete che è il campo, e che riassumerei con le categorie, di cui sarà proprio questione nelle righe che seguono, dell'“implicazione” e del “legame”.

Inizierò dunque col riprendere alcune scene etnografiche della mia ricerca allo Zen di Palermo, illustrando in esse, oggetto-paradigmatico⁷, il costituirsi di due elementi cardine della processualità di ogni ricerca, l'implicazione e il legame emergente, dimensioni distinte ma non separate dello stesso dispositivo di conoscenza, in cui l'operatività della prima è strettamente connessa alla costituzione del secondo. Questi due elementi aprono un orizzonte inedito sulla modalità di trattare le relazioni sul campo e il confronto, in seguito, con alcune di tali imprese permetterà di coglierne la peculiarità. Il nodo al centro del dibattito è attinente proprio al modo di pensare e di assumere operativamente come epistemologicamente rilevanti queste relazioni, convenuto oramai che l'antropologo non vi è un attore esterno, e che esse non sono un *medium* trasparente, come invece le figure caricaturali di campo poste all'inizio di queste pagine sembrerebbero entrambe, a ben vedere, condurci erroneamente a pensare, malgrado esse siano sigillate in cornici epistemologiche e metodologiche (e ontologiche) opposte. Che sia solo strumento per ottenere informazioni su un mondo altro o pretesto per la negoziazione di narrazioni di una realtà irraggiungibile, la relazione sul campo con altri, *qua* relazione sociale, resta sempre “raffica di vento” (Geertz 1998: 384), invisibile al positivismo della raccolta dei dati, sempre smarrita tra le sue tracce non solo linguistiche o persa nell'introspezione ipertrofica e decostruttiva della soggettività del ricercatore cui proprio quella stessa relazione paradossalmente conferisce ormai piena visibilità. Queste due condizioni, l'implicazione e il legame, come lette alla luce di un dispositivo formulato in itinere nella mia ricerca al quartiere Zen di Palermo⁸, restituiscono invece la relazione sul campo al tempo e allo spazio storici dei rapporti sociali vissuti e la costituiscono mediazione necessaria per comprenderli “da dentro” e nel presente del loro accadere.

2. *Non solo Velasquez ma anche Cook: l'antropologo e la scena etnografica*

Vorrei iniziare con due miniature del mio campo di ricerca allo Zen, quartiere di edilizia pubblica

alla periferia nord di Palermo le cui vicende sono stranote per il pubblico italiano e su cui non mi soffermo. In esso ho lavorato a tempo pieno dal 1998 al 2005. Riprendo due brevissimi scambi⁹ avuti con due delle mie interlocutrici¹⁰, Vita e Dorotea¹¹. La prima è una casalinga, madre di tre figli e, dal 1995, occupante abusiva di quella parte del quartiere designata come Zen 2, il progetto Gregotti per intenderci; la seconda è assistente sociale del Comune di Palermo, assegnata al "Progetto Zen", un programma d'intervento straordinario a favore dei minori del quartiere, oramai terminato, che ha coinvolto nel tempo un team composto da una sociologa, una pedagogista, una psicologa e animatori di diversi laboratori manuali. Con regolarità ho frequentato entrambe dal mio arrivo stabile nel quartiere nell'estate del '98 sino al 2005. Da allora siamo rimasti in contatto. Quanto riporto attiene principalmente alla relazione che Vita e Dorotea hanno stabilito con me e sui cui desidero in seguito costruire la mia riflessione. Successivi elementi del campo saranno integrati di volta in volta per illustrare la tesi preannunciata nell'introduzione.

Vita

"Quando parlo *cu tia*, *tu nun si ni masculu ni femmina*, ma una persona". Ero nella cucina di Vita, nell'appartamento al primo piano dell'insula in Via Girardengo 17 quando, fissandomi, mi ha rivolto, come una apertura inattesa, queste parole. Sofi, la figlia di Vita era seduta come noi attorno alla tavola; da oramai tre anni frequentavo stabilmente questa cucina stretta e questa famiglia come anche la casa di Maria, madre di Vita, allo Zen 1 e di sua sorella Franca sempre allo Zen 1. Prendevo brevissimi appunti, come sempre, davanti a loro.

Dorotea

"Tu sei qualcuno che fa riflettere, che mette in crisi". Dorotea mi ha sempre parlato dello Zen e del suo lavoro a partire dalla sua lettura della nostra relazione, vissuta. Me l'ha detto più volte: "Una occasione per pensare... per entrare in crisi... per fermarsi". I nostri scambi attorno alla sua scrivania nel box dove il Progetto Zen aveva posto la propria sede, erano per lei "momenti per pensare, per entrare in crisi...". Il registratore era ben visibile sulla sua scrivania.

Nelle parole rivoltemi da Vita nella sua cucina al secondo piano dell'insula di via Galliciano come in quelle di Dorotea nel box al centro del giardino pubblico di "piazza" Zappa, ci sono certo quei pronomi, che rinviano, nel dialogo e nella sua rappresentazione alla mia presenza, nell'enunciazione

enunciata direbbero i linguisti come nella situazione di indagine. Come comprendere queste scene¹²? Certo, riportare in discorso diretto, gli *shifter*, insieme a tutti gli altri riferimenti metonimici alle mie operazioni sul campo, equivale a iscrivere questi stessi testi nella modalità di rappresentazione dominante (e caratteristica) della modernità. Niente di nuovo sotto il sole dopo la pubblicazione di *Les Mots et Les Choses*: ogni antropologo è sempre un po' Velasquez, e la sua etnografia, senza volere essere impertinente, s'iscrive continuamente, anche nelle versioni più positiviste, nel solco aperto da *Las Meñinas*. In questo quadro, infatti la trasparenza della rappresentazione e la sua transitività (il suo "fare ponte" al rappresentato dissimulando la propria mediazione) coesiste con la sua opacità (non rinvia a ciò che è rappresentato) perché la rappresentazione stessa si "esibisce" come tale, mostrando colui/colei che lo rappresenta nell'atto di rappresentare, diventando così non solo opaca, ma anche riflessiva (rinviando a se stessa)¹³. C'è, però, qualcosa in più in quelle espressioni sopra riportate. Non è solo presente, tra le righe, quello che chiamerei il fondamento testimoniale dell'etnografo, in questo caso, proprio il mio, tutto racchiudibile in sintesi nell'affermazione di ispirazione ricœuriana "Io c'ero, credetemi non mento e manterrò salda nel tempo la mia versione dei fatti". È infatti, anche qui all'opera un patto realista originario con il lettore non riducibile per altro ad essere considerato un mero artificio retorico autoriale per accrescere credibilità e verosimiglianza come, esempio tra i tanti, lo sono state le fotografie di Malinowski, a corredo degli Argonauti, ripreso proprio in primo piano seduto accanto alla sua macchina da scrivere nella sua tenda. Questi rinvii a me partecipe al dialogo (*mise-en-scène*¹⁴) non dicono solo che questi testi sono il prodotto di una comunicazione pubblica e interindividuale, non riducibili alla loro semplice trascrizione, perché esito, indice e rilancio delle relazioni che ne sono all'origine e l'hanno mantenuta. Essi indicano anche dialoghi che hanno avuto luogo in una relazione sociale distesi nella durata in cui io e la mia pratica di ricerca sono stati oggetto d'interpretazione da parte dei miei interlocutori. E questo è vero per tutti gli antropologi o *fieldworkers*: i loro gesti, il loro domandare, il loro desiderio d'incontro, la loro intenzione di ricerca, la loro stessa persona fisica, la loro possibilità di essere presenti, non "sono posti" in un *vacuum* spazio-temporale, in un *topos* astratto e geometrico e in un *chronos* lineare come invece la *koiné* metodologica ci ha abituato (e illuso) a pensarli e a metterli in pratica, a credere cioè nel loro esercizio come in quello di attività, razionali e intenzionali, "assolute" cioè separate (e da mantenere immunizzate) da ogni contagio possibile

dei mondi della vita. Questi gesti sono posti, per contro, in *chora* e in *kairoi* per definizione unici¹⁵, e in particolare essi s'intrecciano con lo spazio-tempo (ma anche in esso) di altri, configurazioni dove le traiettorie individuali s'intramano con le storie istituzionali e rispondono ai vincoli sistemici, alle vicissitudini macro delle rotture politiche ed economiche. In queste configurazioni, proprio gli interlocutori con cui l'antropologo vuole interagire, *apprendono* i suoi gesti e lui stesso e li ri-prendono (sono ri-semantizzati per utilizzare un termine alla moda che resta superficiale) dando loro un significato *altro*.

Ora, questo "significato" (che nell'illusione positivista verrebbe classificato tra gli effetti perturbativi dell'oggetto di studio dovuti al contatto con il ricercatore sul campo) presenta dei caratteri unici¹⁶. Sfugge radicalmente al controllo dell'antropologo, non è prevedibile e predeterminabile, proprio perché connesso ai modi di edificare relazioni sociali di soggetti concreti, di sociabilità distinte che li contrassegnano come gruppi reali. Ogni antropologo quando arriva sul campo, per intenderci, è sempre per questo un po' James Cook quando approda alle Hawaii, è sempre un Lono senza saperlo, e senza che quest'attribuzione dipenda in qualche modo da una sua scelta¹⁷. L'apparire di questo significato manifesta il costituirsi di una dualità, di uno scarto tra il ruolo consapevole e manifesto del ricercatore e questo "significato" altro, non immediatamente apprendibile. Se poi questo diventa un obiettivo da riconoscere, porta inesorabilmente l'attenzione dell'antropologo al presente delle situazioni d'indagine e al loro concatenarsi, funzionando come un *embrayeur* di isocronia¹⁸. Non è allora una significazione riducibile alle sole immagini o alle definizioni di una cultura (che sposterebbe la sua comprensione a un problema di analogia culturale e di traduzione semantica) o alle categorie della vita intrapsichica (che ricondurrebbe invece la sua analisi al riconoscimento in esso dei conflitti del passato e delle *imago* arcaiche imposte inconsciamente, al presente, sugli oggetti, sui gesti e anche sull'antropologo – cosa per altro che varrebbe anche per quest'ultimo). Né disseminata sulla ragnatela semiotica di significati atemporali né ridotta al presente di un passato individuale irrisolvibile, essa trova piuttosto le sue ragioni nel presente della relazione di ricerca: essa manifesta delle istruzioni all'agire, racchiude (e dischiude) modi di relazionarsi che sono strettamente connessi al tenore dei rapporti abituali dei soggetti. Per quale ragione è indispensabile desiderarlo riconoscere? Esso definisce il quadro in cui interpretare tutto il "materiale etnografico": dialoghi, osservazioni, eventi, diventando la chiave di volta del processo della ricerca.

Gérard Althabe, il primo che ne ha messo in luce l'operatività grazie alla ripresa riflessiva *in fieri* dei suoi terreni africani e di quelli urbani europei e sudamericani, lo ha descritto utilizzando la categoria "d'implicazione" (Althabe, 1969: 287; Althabe, 1993b: 14-17) e la metafora teatrale (Althabe, 2001: 13; vedi nota 9)¹⁹.

Entriamo nella mia relazione con Vita e Dorothea. Esse, sullo sfondo del quartiere, mi hanno "implicato" diversamente nei loro *campi* di rapporti sociali, quello familiare la prima, quello istituzionale la seconda.

Vita, quando mi rivolge la parola, e lunghe sono state le ore del suo narrare, e mi dice che non mi considera né uomo né donna ma persona, non mi sta desessualizzando o misconosce il mio sesso anatomico, ma mi sta "spogliando" di quei tratti caratteristici che connotano i rapporti di genere nel suo quartiere. Vita si riferisce ai generi sociali, uomo e donna, così come vi sono performati: non interagisce con me secondo il modo con cui lei interagisce, agisce e si rappresenta abitualmente la sua relazione con gli uomini e le donne del suo contesto. E me lo dice proprio stando in casa sua, nel suo spazio domestico dopo che ho varcato, perché lei me lo ha permesso, la soglia di casa sua, trasgredendo, davanti ai vicini, il codice identitario che governa i rapporti di genere nello spazio pubblico dell'insula e che regola i permessi e i divieti rispetto a chi può fare cosa, come entrare in una famiglia, per esempio, quando non c'è "l'uomo di casa". La mia palese esteriorità al quartiere (non ero di Palermo, non ero un "*masculu* dello Zen", e non ero localizzabile residente in una delle sue *insulae*) mi autorizza ad accedere al suo spazio domestico; questo però non sarà sufficiente per giustificare la sua frequentazione prolungata. Vita creerà lei stessa le condizioni di una mia presenza assidua nella sua famiglia, considerandomi (e agendo di conseguenza) né *masculu* né *fimmina*, ma persona²⁰. Come poteva essere altrimenti possibile? Non ero un membro del nucleo familiare stretto né un parente della famiglia allargata, un fidanzato, un "amico di famiglia" diventato come uno dei suoi membri, e nemmeno un affittuario di una loro stanza in coabitazione. Per stare in questo spazio, in cui mi è stato richiesto "semplicemente" d'ascoltare, senza mai chiedermi favori personali, raccomandazioni, soldi, consigli, soluzioni, giudizi personali su discorsi o avvenimenti raccontati²¹, dovevo essere spogliato di ogni connotazione di genere sociale con cui Vita quotidianamente costruisce le sue azioni, costituendomi solo come "ascoltatore", catalizzatore di una parola altrimenti non proferibile. 'Mediatore', questa è stata l'unica modalità per essere *all'interno* della rete familiare senza *parteciparvi* come uno dei suoi

attori. Sono "esistito" soltanto in questi eventi di parola come la *persona* che ascolta (senza che mai la mia vita personale sia stata oggetto di curiosità e d'investigazione). Ho avuto accesso a questo spazio perché venivo "da fuori" contesto e vi sono stato accolto "dentro" come uno che resta pur sempre esterno ai processi di produzione delle gerarchie di genere e di classe caratterizzanti gli spazi in cui Vita e la sua famiglia sono coinvolti. Vita crea con me e su di me uno spazio di comunicazione nel quale lei e tutti i membri della sua famiglia non si forzano a vivere i conflitti, continuamente riprodotti, che attengono ai segni della differenza d'identità di genere e agli scarti nella gerarchia sociale interna. Vita ha reso possibile il solo modo d'essere presente nello spazio domestico, in un contesto pubblico configurato da una stretta segregazione di genere, come un esserci "senza esserci", una modalità che la sola presenza fisica, l'abitarvi, come avevo tentato appena arrivato al quartiere, anche attraverso la parentela fittizia, non aveva permesso. Le altre donne del quartiere che hanno accettato di essere intervistate hanno condiviso, sotto forma di esclusione, lo stesso quadro simbolico rispetto a cui Vita si rapporta, nel quale il *masculu* e la *fimmina* insieme occupano delle posizioni rigide. Acconsentire di rivolgermi la parola sullo spazio pubblico ha significato accettare palesamente di porsi al di fuori di questo quadro simbolico che governa le relazioni uomo/donna, e crearne un altro, immaginario, dove le due posizioni in relazione, costruite diversamente (amico, relazione senza sessualità, ecc.), rendevano possibile lo scambio: "Ti parlo da amico". Anche Vita, rivolgendomi una parola continuata nel tempo perché in quel momento, a casa sua, non sono né *masculu* né *fimmina*, mi situa fuori da questo quadro simbolico (che governa anche le relazioni donna-donna). Poiché non sono né del quartiere né della famiglia, come non sono *ni masculu ni fimmina*, secondo le modalità attraverso cui il quartiere e la famiglia, l'essere uomo e essere donna, entrano in relazione, s'escludono e s'oppongono. La mia esteriorità ha autorizzato l'emergenza delle rappresentazioni di ciò che è proprio attinente ai modi di tessere i rapporti nel quartiere e nella famiglia, come tra l'"essere uomo" e l'"essere donna", insomma le logiche che governano le reciproche relazioni. Non appartenente a nessuno di questi spazi di comunicazione, vi sono stato riconosciuto presente all'uno e all'altro secondo il modo dell'esclusione. E così, articolazioni di alterità in relazione rimandano ai tratti dominanti marcanti la sociabilità locale, e cioè al governo dell'iniziativa individuale e alla gestione dei segni degli scarti gerarchici.

Dorotea al *Progetto ZEN*, quando mi ripete che i nostri incontri sono "una occasione per pensare e

per andare in crisi", mi situa in un contesto di relazioni istituite (il Progetto Zen ha un organigramma, obiettivi stabiliti e procedure che regolano le decisioni e i rapporti con le amministrazioni pubbliche e le agenzie esterne) dove il "sapere" circa il disagio sociale (e *a fortiori* sul quartiere oggetto del mio palesato interesse di ricerca) e l'intervento sociale in quanto azione razionale ispirata da questo stesso sapere, è il principio di equivalenza con cui al progetto Zen, assistenti sociali "stipendiati" da una parte e professionisti "precari" dall'altra (sociologa, pedagogiste e psicologa) misurano la propria posizione nella gerarchia informale, sovvertendo quella dell'organigramma. La mia apparizione sulla scena del progetto, ha messo in luce quel conflitto latente tra le prime e i secondi, in cui proprio la competenza dei saperi è stata sovrainvestita come riscatto di un percorso biografico per le prime e come contrappeso mai raggiunto di una situazione economica precaria per i secondi. La mia entrata al Progetto come "ricercatore" ottenuta dopo avere presentato formale domanda all'assessore, ha manifestato così quella cornice simbolica nella quale tutti i suoi operatori inscrivono i rapporti gerarchici, la loro traiettoria biografica e professionale. Inizialmente esteriore al *progetto* e al quartiere di cui gli operatori tutti erano supposti avere una conoscenza approfondita, moneta interna ed esterna al servizio, da gestire con l'amministrazione centrale e le associazioni del terzo settore, da reinvestire nella divisione delle mansioni e del lavoro, la mia posizione è cambiata rapidamente. Via via che, all'interno del progetto, tutti i suoi operatori venivano a conoscenza dei miei incontri con i residenti, delle alterne vicissitudini per trovarvi casa, delle informazioni raccolte circa il vissuto quotidiano e del "sapere" che sembravo così maturare, la mia posizione si è ribaltata: la mia entrata in esteriorità al progetto, dopo poco tempo, ha messo a giorno l'esteriorità al quartiere degli operatori, rinchiusi in pratiche e discorsi routinari ("fermarsi per pensare...") diventando ai loro occhi "un esperto". Il mio "sapere" sullo Zen allora era divenuto un oggetto immaginario da controllare²², rivale pericoloso per i professionisti, superconsulente per gli assistenti sociali. Questo poteva accadere perché il rapporto d'esteriorità/interiorità centrale per tutti, operatori e me stesso, era declinato di fronte al quartiere e ai suoi residenti in funzione della qualità e quantità di conoscenze disponibili. Il *Progetto* si era costituito grazie allo Zen e la sua struttura come la sua organizzazione dovevano servire agli interventi in favore dei minori e all'elaborazione d'analisi del territorio. A differenza dello spazio familiare di Vita, attraverso la figura del ricercatore e dell'esperto venivano manifestate le tensioni e i conflitti at-

traverso cui si costruiva (e manteneva) la coerenza interna. Similmente però senza esserne membro o volerlo diventare assumendone un ruolo, ma cercando di dimorare in quello spazio, dove interiorità ed exteriorità si articolano dialetticamente secondo delle forme inattese, da me non dipendenti ma circoscritte alle singolarità dei campi, la mia presenza palesava i loro modi di investire i rapporti istituiti facendo di quel “significato”, “uno che fa pensare”, il sapere riflessivo e critico sulla marginalità, il mediatore dell’ordine gerarchico. Vita e Dorotea in questo modo, hanno intrecciato il loro presente di tensioni politiche e economiche macro con la loro risposta personale.

3. Implicazione e legami sociali emergenti

Vorrei ora riprendere queste due maniere di “implicarmi” e provare a tracciare l’impalcatura ricorrente, se non è possibile parlare di struttura, di queste relazioni malgrado le differenze di contesti spaziali (lo spazio domestico e quello pubblico del progetto Zen), di traiettorie biografiche personali e di attività (non finalizzata la prima e finalizzata la seconda). Il riconoscimento della “figura di attore sociale” che viene assegnata all’antropologo, e che ho indicato inizialmente come “significato”, è il cardine della sua inchiesta, perché essa diventa specchio, sintomo, *analyseur* – del micro-sociale *in vivo* oggetto della sua analisi. Perché? La situazione d’incontro nella durata temporale è stata infatti edificata dalle mie interlocutrici secondo due linee motrici che agiscono in direzioni contrarie e per questo sono all’origine di una tensione che attraversa continuamente la scena: da una parte, esse sospendono le gerarchie e i conflitti relazionali inerenti al loro contesto attraverso una mobilitazione figurativa di entrambe come anche con istruzioni all’agire *differenti* da quelle consuete (il “significato” di cui sopra condensa questo processo di messa tra parentesi e di trasgressione dei loro rapporti sociali); dall’altra, ritornano riflessivamente su questi stessi conflitti e queste gerarchie, mettendo a parola le ombre, il non-ancora-detto o l’altrimenti-indicibile con un *altro* che, venuto da fuori, proprio perché sempre esterno alla loro vita e alla loro storia come agli *altri* rapporti sociali concreti, diventa, così, per loro intimo. Come può accadere tutto questo? Cosa rende possibile l’apparire di questo “spazio extra-territoriale d’enunciazione” (Selim 2009: 3)? Quali sono le condizioni di possibilità del suo accadere? La mia risposta è chiara: la relazione di campo impianta, in questi casi, un “legame emergente”, un legame sociale reale, la cui “originalità” è proprio quella di inerire, come emergente ai legami esisten-

ti senza essere ad essi omologabile. La “forma”²³, sempre mobile e mai definitiva, di questo legame è conferita dall’implicazione attorno a cui le due dimensioni motrici sopra ricordate si concentrano e si distendono. Ecco perché proprio a partire dal modo di rapportarsi con i suoi interlocutori, per l’antropologo è possibile progredire nell’intelligibilità dei rapporti sociali dei gruppi in cui viene progressivamente (e passivamente) introdotto, senza presupporre per altro un universo da penetrare così come senza dover ricorrere all’empatia e al “mettersi nei panni degli altri”.

Cosa è un legame sociale emergente? E che cosa esso può avere a che a fare con il “*direct engagement with subjects*” e la “*conversation or interview situation*”, *hallmark* del fieldwork il primo, e la sua *Ur-modality* la seconda, come ricorda George Marcus (Marcus 2012: XIV), introducendo un recente manuale sull’etnografia dei mondi virtuali? Per illustrare cosa intendo per ‘legame sociale emergente’, attingerò ad alcune categorie della filosofia dell’azione, dell’ontologia sociale, e della teoria sociale realista contemporanee²⁴. Questo mi permetterà di esplicitare successivamente, in confronto con imprese recenti per tematizzare la dimensione epistemologica della relazione di campo, la novità di cui l’approccio mostrato è portatore.

Parto da (relativamente) lontano. A chi desiderava comprendere cosa fosse una disciplina scientifica, Clifford Geertz invitava, cinquant’anni fa, a posare il proprio sguardo su quello che facevano coloro che la praticavano²⁵, e nel caso dell’antropologia, soprattutto a quel fare che è l’etnografia. E alla domanda logica successiva: ma allora “Cosa fa l’etnografo?”, egli rispondeva: “Scrivi!” (Geertz 1998: 29). Con questa risposta lapidaria si congelava d’un botto dalla prospettiva nomotetica come anche dalle risposte standard, sempre imperanti ancora oggi nei manuali, che riconducono il fare etnografia alle istruzioni metodiche e che descrivono (e prescrivono) i diversi compiti da eseguire sul campo, dallo stabilire contatti, selezionare informatori, intervistarli, all’intrattenere rapporti, trascrivere genealogie e così via. Eclissava anche, però, in secondo luogo, se non appiattiva, tutte queste attività, l’osservare, il registrare e l’analizzare, sullo scrivere. Divenuto uno slogan nella ricezione posteriore, tutte le operazioni che attengono al modo di procedere del conoscere antropologico erano condensate nel solo gesto della scrittura, spostando così l’attenzione su colui che tiene la penna in mano e sul suo testo. Le conseguenze di questo le abbiamo avute sotto gli occhi: il referente dell’antropologo-scrittore, alla fine non è stato più “l’informatore” ma il suo lettore. Da ultimo, in correlazione a quanto detto sopra, egli manteneva la riuscita del rap-

porto con i nativi come la *conditio sine qua non*, "la misteriosa necessità del fieldwork", da realizzarsi, *to achieve*, per trasfigurarli in "informatori" e potere così "penetrare da fuori" in un mondo altro da raccontare, appunto da "(de)scrivere da dentro", grazie a loro e alla riuscita di questa relazione. Per scrivere era ed è necessario entrare (e stare) in relazione: la complicità nella fuga con gli appassionati del combattimento dei galli è l'evento-*tropo retorico* che gli permetterà di riuscire in questa relazione e di dare inizio così alla sua scrittura. Allora, non solo Geertz contraeva tutti i gesti nello scrivere, ma con questo manteneva anche una rappresentazione dell'interazione con i "nativi", non indicata nella sua concretezza ma come un rapporto desiderabile e sempre da conseguire con successo per legittimare la narrazione della comprensione intima di un mondo altro²⁶.

E tuttavia, a ben vedere, l'antropologo non solamente scrive, e questo è il punto. Prima e dopo che alzi la penna (spesso fuori dallo sguardo dei suoi interlocutori), invece, *coram populum*, incontra persone, le saluta, domanda appuntamenti per intervistarle, promette di esserci quando invitato a un incontro pubblico o a una cena familiare, obbedisce quando gli si comanda di uscire da un ufficio, mantiene la parola, revoca, visita, disobbedisce. I suoi gesti insomma sono molteplici e diversificati, non solo scrive. In effetti, a ben vedere, le azioni che declinano il ricercare, e cioè lo stabilire contatti, l'intervistare persone, il frequentare case, sempre presentate nei metodi come attività mentali strategiche, con verbi sempre declinati all'infinito, sono invece, e questa è la chiave centrale della mia rilettura, costituite da gesti che sono atti sociali, atti in cui l'antropologo riconosce altri come agenti sociali e come tale da loro è riconosciuto, come individui cioè che agiscono in modo autonomo, intenzionale e la cui intenzione è reciprocamente riconosciuta²⁷. Perché un atto sia sociale, reattivo o proattivo, deve essere infatti colto come tale dall'agente a cui è rivolto, cioè deve essere manifesto e così percepito. Non necessariamente sono sempre eventi verbali, ma certo sono sempre atti con espressioni intenzionali, manifeste e volontarie, senza per altro essere ridotti, per contro, alla sola manifestazione esterna o alla sola espressione di un'interiorità. Questi atti comportano delle reazioni, dall'accettazione alla fiducia, dall'impegno nel mantenere la parola al rifiuto, ecc.: quando ho proposto a Vita di avere un incontro e un colloquio-intervista sul quartiere e lei lo ha accettato, ho posto in essere un atto sociale, cioè un atto intenzionale che è stato riconosciuto come tale così come lo è stato anche il suo assenso; insieme, nel rispettare quanto convenuto, nella fattispecie ritrovarci a casa sua il tal giorno alle die-

ci del mattino, ci siamo vincolati a porre in essere un incontro il cui senso, l'intervista, avrebbe però potuto esaurirsi nell'ambito della durata del contatto. Molti colloqui, in effetti, nell'indagine sono stati solo *contatti* sociali, singole interazioni senza continuità: l'intervista è stata puntuale e non ho più avuto occasione di incontrare chi mi aveva concesso l'intervista, o se è accaduto, il ripetersi di questi incontri, per strada, a casa di vicini, negli uffici, non è stato sufficiente perché si sia potuta costituire una relazione duratura, che prevedesse una certa continuità. Con Vita, con Dorotea, con Vichi, come con tanti altri, invece non è andata così. Il reiterarsi con loro dei contatti ha costituito una relazione ricorrente, il cui senso non si è esaurito nelle aspettative reciproche connesse ai ruoli manifesti della ricerca, fare domande, ascoltare e rispondere. La ricorrenza ha autorizzato il formarsi progressivamente, grazie e attorno ad essi, obblighi a loro eccedenti, e dunque le premesse per lo sviluppo di un legame reale, sociale ed emergente. Innanzitutto *legame* perché la forma di relazione reale (e non immaginaria o solo intenzionale) costituitasi nella durata ha fatto sorgere obblighi e attese reciproci, gli uni verso gli altri come verso la forma stessa assunta dalla relazione, obblighi e attese per altro modellati e fissati dal contenuto dell'implicazione (e connessi ai gesti di ciascuno)²⁸, la figura sociale attribuita all'antropologo, il "significato" di cui sopra. In seguito questo legame si è dato nella forma di legame *emergente* sotto due aspetti. Dapprima è stato emergente rispetto ai legami istituiti: pur non essendo esso stesso stato stabilito con un atto formale, si è imposto come vincolante alla consapevolezza di quanti vi sono stati coinvolti. A riprova di questo, al Progetto Zen, dove i legami invece erano tutti istituiti, è stata proprio l'emergenza al suo interno di un legame "informale" non omologabile a quelli del servizio ad aver creato una fessura nell'apprensione del loro sistema di relazioni reale. Emergente però, anche, non tanto perché non preesistente, ma soprattutto perché questo legame non era riducibile, per ciò che l'ha connotato, agli altri legami esistenti temporalmente a esso anteriori: è questa la caratteristica originale, unica, che ho cercato di mostrare nelle righe precedenti. Quest'unicità (certo non di eccellenza ma di posizione) fonda, infatti, la sua produttività epistemologica: un legame sempre emergente, dunque reale, rispetto a cui gli altri legami vengono a un tempo sospesi, trasgrediti, manifestati e riflessi, e in cui sono rimesse in movimento anche le rappresentazioni comuni, apprendibili solamente nel movimento della sua effettuazione, cioè proprio nell'atto stesso di costituzione del legame, vale a dire nella temporalità isocrona della ricerca.

Quali sono gli obblighi e le attese ricorrenti

riposte sull'antropologo, che trovano senso nelle possibilità che tale relazione apre e che s'interpretano dalle opzioni che essa rende possibili o interdice? La caratteristica all'origine della "figura" a lui ascrivita una volta riconosciutolo come "da fuori", quando la proposta di una relazione centrata sul conoscere è stata identificata come pertinente e accolta (*overt research* direbbero i sociologi della scuola di Raymond Gold), è la domanda di ascolto che reclama all'antropologo una *demaîtrise*, un lasciare essere, un'attiva passività, una de-presenza sulla gestione della relazione non effimeri e non superficiali. L'analogia con il legame che si costruisce nel *setting* analitico può aiutare a comprendere meglio i caratteri unici che connotano quest'ascolto e queste interazioni sul campo qualora sempre le condizioni di una ricerca di lunga durata le rendano possibili. Questo legame emergente non è certo il lettino freudiano. L'intelaiatura in cui viene in essere lo differenzia da quello, infatti, per molti aspetti, non marginali: il fine, innanzitutto, il reciproco venire a comprensione in un dialogo non è orientato alla cura; e poi il *format* è aperto non caratterizzato dall'interruzione e dalla durata fissa degli incontri come dalla loro sequenzialità regolare; il focus, infine, è riposto sulla consapevolezza riflessiva, che presuppone e continuamente facilita, richiamando l'attenzione piuttosto sul "detto" e molto meno sul "dire" e di certo non sull'esplorazione dell'inconscio. Eppure malgrado questa distanza, il legame emergente del campo è sempre la proposta di una relazione centrata sulla volontà di conoscere, di significare, che riconosciuta come tale richiede all'antropologo una profonda e duratura disposizione all'ascolto. E similmente al legame analitico, legame per altro strutturante la soggettività, nel legame emergente di campo i legami fondamentali dei soggetti vi si prospettano con tutte le loro tensioni e distensioni.

Alla radice della sopravvenienza del legame sociale vi è dunque l'intenzionalità manifesta, riconosciuta e accettata di un conoscere: detto altrimenti, esso si costituisce grazie a due progetti. Non è poca cosa. Se la progettualità individuale, infatti, fonda l'*agency* che media i condizionamenti (sia limitanti sia abilitanti) culturali e strutturali, diviene allora comprensibile come "l'implicazione" esprima essa stessa una certa *agency* degli attori concentrando nel presente del suo effettuarsi, l'individuale mediazione con tali vincoli, creazione per tanto sempre nuova, appunto emergente. L'identificazione dell'implicazione come uno dei cardini del legame di campo, risulta essere congruente allora con una teoria sociale che pone nella progettualità individuale il luogo di mediazione tra l'iniziativa del soggetto e le costrizioni delle strutture, culturali o

sociali che siano nelle diverse scale in cui la realtà sociale si compone e che, in questo modo, vengono allo scoperto.

Quando, precedentemente, affermavo che l'implicazione rimanda alle *condizioni di possibilità* dell'incontro e al loro mutamento nel tempo come nello spazio, rilevando che la sua "forma" è prodotta secondo lo spazio-tempo (*chora* e *kairos*) di altri, irriducibile al vissuto psicologico o al transfert psicoanalitico, non facevo che considerarla come l'esito del confronto in atto tra questa progettualità individuale e le costrizioni e le abilitazioni del contesto più ampio (senza progetto, nessun vincolo limitante o abilitante, nessuna gerarchia).

Con l'implicazione e il legame emergente, non c'è l'una senza l'altro, possiamo ora passare a interrogare, brevemente, alcuni sforzi formulati per rendere epistemologicamente rilevanti le relazioni sul campo. Sarà palese come la prospettiva qui sopra abbozzata, introduca elementi di novità, non solo linguistici. E la domanda fondativa: "Chi sono per i miei interlocutori?", resta il cuore motore di questa postura, operatore di un decentramento da sé dell'antropologo, mai sufficiente e mai definitivo.

4. Il "terzo" e l'intersoggettività

Se quasi va da sé che il campo non è primariamente (solo) un luogo fisico, ma anche uno spazio relazionale, diverse sono (e sono state) le maniere di pensare questo spazio, questa relazione e la processualità che in essa si svolge quando l'interesse e l'intenzione sono di "trasformarla" in fonte di conoscenza critica.

Una definizione relativamente recente qualifica il campo come un "embodied relational process marked by psychological, bodily, social, political, cultural, and bureaucratic forces" (Spencer, Davies 2010: 10). Più in particolare, in tale prospettiva, la categoria di relazione, in essa centrale, è utilizzata in modo inclusivo per designare *tutte* le relazioni dell'antropologo, quelle "a casa" come "quelle sul campo", quelle passate, le presenti come le future: "our lived relationships (past, present and future) at home, at our fieldwork sites" (*ibidem*). E proprio questa rete di relazioni inglobante il sé interno ed emergente dell'antropologo va a costituire il campo: "and with our always emerging inner self (as indivisible from the relational and the political) all together constitute what we understand by 'the field'" (*ibidem*). Il campo così non sarebbe né un luogo geografico né un testo, ma prima di tutto un'unità psicologica e relazionale.

Per prendere la misura di questa idea di campo che definirei pan-relazionale vorrei richiamare bre-

vemente l'orizzonte in cui essa è stata posta e che ne costituisce anche in parte la sua genealogia. Da un lato essa è debitrice di quella critica alla ideologia professionale che governa il *fieldwork* cosiddetto "malinowskiano"²⁹, dominante dagli anni Sessanta alla fine degli anni Ottanta del Novecento, che presuppone (e contribuisce a riprodurre) una cultura associata a uno spazio circoscritto, a cui dover accedere dall'esterno e che va appresa dal suo interno attraverso una interazione continuata nel tempo. Il rapporto con i nativi di questa cultura e di questo territorio (una non va senza l'altro) diventa il luogo comune fondatore, la cui riuscita (e di conseguenza la cui desiderabilità) è centrale per potere mutare i nativi in informatori. George Marcus ha posto l'accento sulla inevitabile dimensione di *fiction*, di rappresentazione ideologica di una relazione così posta, in quanto non sono tanto i dubbi e le incertezze dei rapporti concreti ad essere resi visibili, ma una selezione di elementi governata da una ideologia professionale, per la quale la desiderabilità della interazione e la necessità della sua realizzazione sono il *pivot* della possibilità stessa del *fieldwork* (Marcus 1997). L'arco di volta che sorregge questa ideologia è anche cognitivo: la presupposizione della stretta coincidenza tra la scena del *fieldwork* e il suo oggetto (detto altrimenti tra processo e prodotto di tale processo). Anche le critiche di questa *mise-en-scène* giunte da prospettive e preoccupazioni diverse negli anni Novanta (la "collaborazione utopica" di James Clifford o la "nostalgia imperiale" di Renato Rosaldo) mantenevano il perimetro del *fieldwork* ancora internamente ad una altra forma di vita, conservando la necessità di presupporre sullo sfondo una frontiera culturale per legittimarne l'attraversamento (con tutte le metafore di esteriorità e di passaggio di limiti culturali conseguenti)³⁰ e continuando così ad esplorare la logica culturale come logica di una differenza localizzata.

La critica degli anni Novanta è consistita nel disarticolare questa coincidenza, ripensando la scena del campo (l'interazione e la domanda di ricerca) proprio attraverso gli effetti su di essa della trasformazione di quello che era stato per più di ottant'anni il suo oggetto principale, la sovrapponibilità di *people and place*; grazie alle mutate condizioni macro di un presente globale, la scena voleva essere sdoganata da una cattura ideologica per esprimere diversamente la sua dimensione epistemologica e cognitiva. Come la situazione sociale e politico-economica di fine secolo ha alterato questa scena? La consapevolezza dell'impossibilità oggi di localizzare/confinare una cultura ad un luogo, ha condotto da un lato a riconoscere oramai la co-appartenenza dell'antropologo e del suo *informant* a un contesto strutturale più ampio che pone sempre *altrove*, in

un terzo luogo, le ragioni del loro essere uno di fronte all'altro; dall'altro lato, ha portato ad ammettere la conseguente, irriducibile, reciproca, esteriorità rendendo vuote tutte le metafore di entrata e di attraversamento di frontiere culturali. Questo nuovo oggetto ha comportato così il venir meno, non più necessario, dello sforzo di conseguire i rapporti con i nativi per trasformarli in informatori, l'assunzione di una *outsideness* costitutiva³¹, reciproca e irriducibile e allo stesso tempo della consapevolezza di una co-appartenenza a un universo che governa con processi reali sfuggenti e sconosciuti l'accadere del loro incontro, da un altrove, apparentemente atipico, come un terzo, del loro stare uno di fronte all'altro. La "differenza" oggetto di analisi non sarebbe stata più così raggiungibile elaborando le sole logiche interne locali.

D'altro canto, la definizione sopra riportata ripropone la pertinenza della relazione pensandola soprattutto nei termini di intersoggettività. I tentativi di dare forma operatoria a una *relational epistemology*, dove il conoscere attraverso il relazionarsi è declinato secondo la dimensione psicologica interna o sociologica esterna, hanno fatto ricorso in modo eclettico alla fenomenologia husserliana (Jackson 1989, 1996, 1998, 2010) o alla psicanalisi (Crapanzano 1992, 1999, 2003, 2010). La postura comune è stata quella di riconcettualizzare il soggettivo o le soggettività coinvolte nella relazione di campo, non dualisticamente separate ma come soggettività in relazione, cioè dando origine a una intersoggettività. Le vie di fuga al riguardo sono state molteplici: questa intersoggettività così intesa arriva a includere oggi non solo la relazione con l'interlocutore presente ma anche con quello assente (Crapanzano 1992) e, soprattutto, attiene alla soggettività dell'antropologo, ai suoi mutamenti connessi alle relazioni in atto e dopo il campo, soggettività evolvente nel tempo, gli spazi e gli eventi (prima, durante e dopo il *fieldwork*). In ultima istanza è sempre il *self* dell'antropologo ad essere il punto focale di una rinnovata attenzione alle relazioni, alle emozioni e al corpo³².

L'architettura della ricerca improntata all'implicazione e al legame sociale emergente va controcorrente rispetto a questa prospettiva pan-relazionale. Senza entrare nel dettaglio di una comparazione che richiederebbe uno spazio più adeguato di quello assegnato a queste pagine, vorrei fare notare come primo tratto contrastivo che nel dispositivo dell'implicazione, al centro e in primo piano, non si trova il *self* dell'antropologo e nemmeno il vissuto intrapsichico del suo interlocutore, ma il *mettersi-in-relazione* nella situazione di dialogo, senza per altro "oggettivarlo" né come un "tipo" né come un "testo". Pur non negando ovviamente che le dimen-

sioni intrapsichiche sono messe in gioco, l'attenzione è diretta sul legame emergente e sui legami sociali dell'interlocutore, cioè sulla sua modalità di stabilire e di mantenere rapporti sociali concreti che non sono riducibili ai vissuti psichici (pur necessitandoli), autorizzando così, a partire da quel "luogo" unico che è il legame emergente, la distinzione senza separazione, cioè l'articolazione di eventi, di spazi, di tempi e di persone (non tutte le relazioni sono pertinenti e le "cornici" che le dividono e le uniscono sono reali). L'incontro sul campo è un cosmo, un evento unico, ma non un tutto indifferenziato o un mondo isolato, autarchico.

Il "terzo", un terzo elemento, a cui, in questa corrente di pensiero, è fatto spesso ricorso per pensare questa dimensione intersoggettiva, è declinato talvolta come un sito sociale reale, un analitico terzo co-creatosi nella relazione³³ in analogia con lo spazio psicoanalitico (Ogden 1999) o come una intersoggettività fenomenologica dai confini non spesso chiari. Nel dispositivo dell'implicazione il riferimento ad un "terzo" è certo presente ma esso è prima di tutto un terzo comunicativo, simbolico e sociale ad un tempo. La comunicazione nella situazione di indagine avviene, infatti, sempre in riferimento a un terzo, che non è né il linguaggio né il nome del padre lacaniani, ma il quartiere, il servizio, gli antenati, il sé che assumono, allora, la funzione di mediatori simbolici, di elementi cioè che gli attori dello scambio comunicativo utilizzano per congiungersi o disgiungersi, e rispetto ai quali, l'interlocutore e l'antropologo si posizionano (messa a distanza, a prossimità inclusione, esclusione,...): il "posto" del secondo, come abbiamo già indicato, è ascritto anche dal primo.

L'irriducibile e reciproca *outsideness*, la persistente esteriorità, caratterizzante la (relativamente oramai) nuova scena del *fieldwork*, inoltre, non inerte alla esteriorità di un altrove globale di cui l'etnografo sarebbe sempre il segno materializzato con i suoi viaggi e la sua agenda *multisite* (Marcus 1997:101), ma, molto più localmente, "all'esteriorità" del gesto stesso della ricerca e del legame emergente rispetto al contesto della sua ricerca. L'antropologo non entra in contatto con culture ma con persone in rapporti concreti, entra in contatto con persone reali che tessono rapporti reali, viventi, come ricorda Sartre nella citazione in esergo di queste pagine, e rispetto a cui l'antropologo è e *rimane* sempre esteriore. La dialettica di esteriorità/interiorità è costitutiva dunque di una postura di ricerca non di una configurazione storica contingente del suo oggetto (per sua natura mutante). Ed è questa esteriorità in relazione dialettica all'interiorità assegnata e progressiva che diventa motore di conoscenza. Essa *rivela* semmai quale sia l'og-

getto reale che la storia, sociale e individuale, con le sue fratture sta modellando. L'implicazione del ricercatore era ed è il *device* che non solo sintonizza sulla isocronia del processo – i tempi della ricerca e i tempi degli altri non sono che uno – ma lo fa attraversare il riconoscimento del fenomeno sociale nel suo *farsi* storico. È questo modo di procedere che ha condotto a smascherare la finzione della volontà di entrare in una cultura³⁴.

Conclusioni

Nella cornice delimitata da quella che è la posta in gioco del dibattito disciplinare attorno alla nozione di campo, con cui ho iniziato queste pagine, il tentativo di illustrare un modo di procedere (una pratica) per rendere epistemologicamente rilevanti le interazioni sul campo (la sua "dottrina") non è passaggio scontato. Consapevole grazie a questo dibattito di quanto in esso sia stato sottovalutato, ho cercato di rivisitare le istanze di cui si è fatto portatore, la rinnovata attenzione alle relazioni e alla riflessività, alla luce della mia personale pratica di ricerca. La nozione di implicazione e di legame emergente, formalità di questa pratica, certo si pone in controcorrente al *mainstream* della vulgata antropologica contemporanea. Il campo che ne risulta è un campo fatto di rapporti sociali, intesi come legami, ancorati a una *chora* e ad un *kairos* singolari. La riflessività messa in gioco attraverso la nozione di implicazione non è una introspezione autoreferenziale, ma risulta alla fine epistemologica e politica: senza negare il *self* dell'antropologo, un tempo tanto trasparente quanto oggi tanto ostruente, la sua riflessività sul campo opera per dare sempre più spazio ai suoi interlocutori, aperta a loro. L'ascolto che la sorregge è ben più che un udire: è proprio il cominciare a stabilire legami (umani). Ciò che è in gioco oggi, in ultima istanza, nello sforzo di pensare, articolare e rendere operativi gli elementi caratterizzanti questo modo di conoscere per esperienza - l'*organon* antropologico (la relazione come legame emergente, la riflessività epistemologica e politica, l'implicazione nello spazio-tempo vissuti di altri, le logiche multi-scalari, l'enunciazione pubblica) - è proprio la vocazione del "campo" a sorprendere e a sorprenderci. Nei suoi gesti fondatori dell'incontro, del sollecito di una parola, e della trama di legami emergenti sono, infatti, i confini scontati delle nostre comprensioni indiscusse del mondo a essere messi a processo con connessioni e articolazioni, invece, sempre inattese e spesso politicamente rischiose, riconoscibili solo proprio grazie a questi gesti. Alla fine, il campo, con queste sue caratteristiche, circoscrive il *paradigma*

dell'operazione di conoscenza antropologica e fissa le condizioni di possibilità del suo ripensamento anche analogico quando ci troviamo ad esplorare criticamente le forme sociali sempre nuove che fabbrichiamo, per restare, nel mutamento, fedeli a questa sua unicità. Non perché l'oggetto della storia cambia la sua scena, ma perché questo gesto unico lo mostra e lo rivela.

Note

¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, Gallimard, Paris, 1960: 53 [traduzione mia].

² «The "field" is not an entity "out there" that awaits discovery and exploration by the intrepid explorer. The field is not merely reported in the texts of fieldwork: it is constituted by our writing and reading» (Atkinson 1992: 8).

³ Il campo-luogo-geografico e il campo-oggetto-testuale, quando messi a confronto su questo *continuum*, rinviano ad impianti epistemologici e metodologici specularmente contrari, attinenti a: la stretta separazione e l'opposizione duale tra soggetto e oggetto; la tendenza a confondere l'oggettività con l'oggettivismo o l'oggettivazione dell'altro, riferito solo alla terza persona con affermazioni referenziali, citazioni dirette ecc.; l'identificazione della comprensione antropologica con la spiegazione causale o con la contestualizzazione nella forma della narrazione; la rimozione del problema del coinvolgimento dell'osservatore nell'oggetto di osservazione; l'esclusione o l'oscuramento della relazione dialogica all'altro come avente voce propria e una prospettiva che possa interpellare l'osservatore sui suoi presupposti, i suoi investimenti affettivi e sui suoi valori.

⁴ Esisterebbero certo diversi modi di scriverla. Una prima via di fuga consisterebbe nel privilegiare l'analisi delle discorsività che ne hanno voluto illustrare la logica, enfatizzando così, quando colte nel loro solo sviluppo cronologico, le variazioni "lineari" di idee e di temi ricorrenti, sganciate dai contesti e senza considerare le condizioni del loro prodursi. Una seconda possibilità consisterebbe, invece, nel dare priorità analitica agli attori e alle istituzioni che hanno generato queste discorsività, per rendere conto delle condizioni di produzione di quelle idee. Una terza possibilità starebbe nell'analizzare l'interazione tra i discorsi prodotti, le condizioni di produzione e la loro mutazione nel tempo, il modo migliore per mostrare la storicità di queste posizioni in parte dipendenti dalle condizioni socio-culturali della loro enunciazione. Mi riferirò ad alcune di queste figure

storiche, limitandomi a considerare gli sviluppi recenti in dialogo con la riflessione maturata alla fine degli anni Novanta, selezione ovviamente governata dalla domanda con cui mi rivolgo oggi a questo passato prossimo.

⁵ Prendo a prestito da Michel de Certeau, la nozione di "formalità delle pratiche" e il modo con cui egli la utilizza nel capitolo quarto di *L'Écriture de l'histoire* (Certeau de 1975: 153-212). Attraverso questa nozione, che porta in sé costitutiva una dimensione "euristica", egli cerca di rendere conto dei mutamenti delle pratiche e delle loro rappresentazioni discorsive così come dei loro mutui rapporti, in una prospettiva interpretativa, nel suo caso, di natura storiografica non riconducibile né ad una postura idealista, per cui sono le idee ad essere causa del cambiamento di dette pratiche, né ad una strutturalista dove, al contrario, di queste ultime le idee non sarebbero che il riflesso, né ad una psicanalitica, secondo la quale le rappresentazioni costituirebbero l'implicito e il non-detto delle pratiche. La nozione di formalità attiene proprio ai rapporti tra il dire e il fare, portando al centro dell'analisi lo scarto, lo sfasamento, che ad un tempo li separa e li unisce. Questo approccio teorico mi sembra fecondo per iniziare a esplorare le pratiche di ricerca del "campo" così come le discorsività che vogliono attribuirne il senso: di fronte a ogni forma di rappresentazione e di pratica, la nozione di "formalità" invita a porre la domanda del loro uso, di quello che tutti gli attori coinvolti fanno con esse e di esse. Le possibilità sono molteplici. Di una discorsività dominante non esiste una sola appropriazione, una sola esecuzione o un solo utilizzo. I mutamenti sopra ricordati delle pratiche del campo, che hanno segnato il Novecento, possono essere riletti ed esplorati proprio come il cambiamento della loro formalità. Questa categoria può essere dunque feconda non solo per la storiografia di questa "pratica", ma anche per pensare nel presente l'articolazione nella disciplina antropologica tra i comportamenti di ricerca e le loro "dottrine".

⁶ L'idea del campo come relazione, distinta dall'idea di località geografica, non è certo nuova. Essa si affaccia nel dibattito nell'ultima decade del secolo scorso congiuntamente alla riduzione del campo a testo (cfr. nota 2): «The field is not so much a place as it is a particular relation between oneself and others, involving a difficult combination of commitment and disengagement, relationship and separation» (Lederman 1990: 88).

⁷ La comprensione di queste situazioni uniche le rende paradigma nella misura in cui la loro comprensibilità è inseparabile dalla loro singolarità; è proprio questa indecidibilità a costituire il potenziale trasferimento di intelligibilità ad altre situazioni singolari, non per induzione né per deduzione ma per analogia. Silvana Borutti per descrivere la natura degli oggetti-antropologici utilizza in modo simile la nozione di "oggetto-esempio" (Borutti 2003: 89).

⁸ Carlo Ginzburg, pur riferendosi all'operazione storiografica, fa notare che «in qualunque ambito scientifico il discorso sul metodo ha valore solo quando è riflessione a posteriori su una ricerca *concreta*, non quando si presenta (ed è il caso di gran lunga più frequente) come una serie di prescrizioni a priori» (Ginzburg 2006: 218). È per questa ragione che la rilettura di un percorso di ricerca a *posteriori* deve saper assumere e gestire il rischio di una sua legittimazione teleologica. È facile anche per l'antropologo, infatti, trasfigurare *postfactum* le incertezze, i tentativi falliti, i tempi persi, in *step* sicuri orientati all'obiettivo finale. Nell'approccio antropologico questo rischio è ridotto notevolmente nella misura in cui la riflessività critica sulle operazioni di conoscenza poste in essere è prioritariamente sviluppata *sui* e nei gesti di ricerca *in actu*, coeva alla temporalità stessa dell'indagine.

⁹ Posso parlare di scambi, malgrado nel testo solo le mie interlocutrici “prendono la parola”. Questo non solo per una questione di brevità, in quanto anche le mie parole sono state già riportate in un racconto più lungo (Fava 2012), ma per una ragione più fondativa. La “parola” non è necessariamente la sola istanza che prende in carico l'enunciazione. Se con alcuni linguisti vogliamo considerare l'enunciazione «l'avvenimento costituito dall'apparizione dell'enunciato» (Ducrot 1984: 33), allora l'enunciazione non è solo l'attività linguistica esercitata da colui che parla nel momento in cui parla ma anche *l'attività linguistica* esercitata «da colui che ascolta nel momento in cui ascolta» (Kerbrat-Orecchioni 2009: 28). Il cambiamento che questo implica nell'analisi dei dialoghi e delle interazioni sul campo è di misura: indica l'importanza dell'ascoltatore e dell'ascolto non solo nel dispositivo enunciativo, ma anche l'istanza necessaria di una sua maggiore integrazione nella epistemologia del processo di conoscenza del *fieldwork*. Nelle condizioni dell'enunciazione diventa necessario considerare l'ascolto come parte integrante del proferire dell'altro. Perché riportare l'attenzione a una dimensione che sembra essere invece l'evidente, l'ovvio, sotto gli occhi di tutti? Proprio perché essa resta paradossalmente *l'oubli* ereditato dalla storia culturale del secolo che si chiude alle nostre spalle. La dimensione relazionale e l'oralità ad essa associata dei rapporti sul campo sono state asservite alla strumentalità per la raccolta di informazioni o contratte/appiattite sulla scrittura che trascrive i dialoghi o descrive le osservazioni, venendo di fatto eclissate. Le cause sono molteplici. Ne ricordo solo brevemente alcune per non perdere le difficoltà teoretiche, trasversali alle discipline, che esse contengono e che restano da assumere. Certamente, da un lato, la cornice del paradigma positivista e la sua incombente necessità di una distanza interna, ma anche, dall'altro, nel quadro dell'orizzonte aperto dal *linguistic turn*, la presunta inadeguatezza del dialogo orale a divenire un oggetto ermeneutico, ritenuto erroneamente trasparente e immediato rispetto alla opacità oggettivante e mediata del testo scritto, la riduzione

dell'oralità al dialogismo narratologico, la conseguente testualizzazione del conoscere, l'esclusione metodica della scena dell'enunciazione orale grazie al principio di immanenza che ha condotto a privilegiare alla fine il testo etnografico nella sua insularità da ogni referente, senza dimenticare quel tratto più generale di una epoca e concorrente con quanto sopra, e cioè la diffidenza se non il rifiuto per qualsiasi “metafisica della presenza”. In analogia con il tanto ricercato primo incontro con *l'indigène* nel cuore della foresta di Lévi-Strauss, in un contesto certo ben diverso da quello dei *Tristi Tropici*, l'antropologo si ritrova ancora a vivere l'immediatezza delle relazioni di campo tanto desiderate senza potere riuscire a comprenderle, sempre sfuggenti, restando così queste ultime, ancora una volta, la sua ricompensa e il suo castigo.

¹⁰ Non utilizzo la categoria dominante in letteratura anglosassone di *informant*, informatori. Pur essendo stata soggetta a diverse e ripetute critiche continua ad essere utilizzata per conferire una scientificità del processo di conoscenza sul campo che male si adatta però al posto che invece la riflessività critica ha guadagnato oggi nella pratica del campo. Ricordo solo che essa comporta l'appiattimento della relazione di campo alla ricerca e allo scambio di informazioni; non ho cercato di avere informazioni sul quartiere, ma di apprendere il modo di edificare legami di tutti i soggetti a vario modo coinvolti in esso e per esso.

¹¹ Vita è uno pseudonimo, Dorotea no. Sono esse stesse che hanno deciso. La decisione di Vita di comparire sotto uno pseudonimo, che lei stessa ha scelto, concorre a confermare la natura particolare e la qualità della relazione tra noi intercorsa e su cui più avanti ritornerò con dovizia di particolari. Lo pseudonimo conferma da una parte lo “sguardo” e la censura pubblici incombenti sul suo prendere la parola e sulla possibilità di consegnare a un “terzo” venuto da fuori cose altrimenti incommunicabili, di cui “qui non è possibile parlare” come spesso mi ha ripetuto per inciso.

¹² L'uso della metafora teatrale per rappresentare la situazione d'indagine sul campo meriterebbe una analisi dettagliata che rimandiamo ad altro spazio. Anch'essa ha una sua storia. Senza risalire a *Totus Mundus Agit Histriionem*, il motto che Williams Shakespeare aveva fatto incidere sul Globe Theater di Londra, desidero qui solo evocare alcuni tratti di un uso ricorrente che saranno poi ripresi e messi in prospettiva in seguito nel mio testo. A Evans-Pritchard è attribuita una frase di cui però mai è citata la fonte; la sola formulazione che lo scrivente ha trovato è nel documentario biografico a lui dedicato nella serie classica del 1985, “Strangers Abroad: Pioneers of Social Anthropology”, (52 minuti), scritta da Bruce Dakowski, prodotta e diretta da Andre Singer. In essa la presenza e la partecipazione dell'antropologo sul campo

è comparata al suo stare su di un palcoscenico, presente in una scena di cui è attore e non solo spettatore («In Social Anthropology you are studying not just as an observer but also as a participant. You are not just a member of the audience; you are also on the stage. To understand the Nuer you have got to learn to think as a Nuer, to feel as a Nuer, in a kind of way to be a Nuer. And this can't be done by any kind of scientific technique. And this is why I think the Anthropologist is in a peculiar position because he is trying to interpret what he sees not just with a hint but with his whole personality, with his heart as well»). Nell'interazionismo simbolico della seconda scuola di Chicago, come nella sociologia di Erving Goffman l'universo sociale è un palcoscenico, il ricercatore uno dei suoi attori e il processo di ricerca sul campo consiste proprio nell'apprendere consapevolmente e intenzionalmente, attraverso i ruoli che egli può assumere sul campo, gli *script* socio-culturali che governano l'azione degli altri attori e che gli danno così accesso al loro universo non visibile dall'esterno, alle loro "quinte" (idea già contenuta nella citazione sopra riportata e nell'invito di Evans-Pritchard ad apprendere il pensare, il sentire e il modo di stare al mondo dei Nuer). Sempre in questa prospettiva, Mariano Pavanella parla del lavoro sul campo come di un dramma, consistente nella «rappresentazione che fa di sé [l'antropologo, ndr] sul palcoscenico del suo terreno di ricerca». Questo dramma attiene al suo passaggio progressivo da osservatore esterno ad attore e agente, cioè a pieno soggetto del gioco locale al pari dei suoi interlocutori (Pavanella 2009: 64). Questa trasformazione, resa possibile dall'assunzione necessaria di ruoli rilevanti del contesto, costituisce per lui una partecipazione controllata, che permette l'analisi concomitante così come la conoscenza delle dinamiche dei giochi d'interessi dei suoi interlocutori e non solo delle loro dimensioni sociali. In contrasto con quest'uso dominante della metafora teatrale, ricordo, per poi ritornarci in seguito nel testo, i lavori di Gérard Althabe che invece invertono e articolano diversamente i referenti del linguaggio drammaturgico: le categorie di attore e scenario sono da lui utilizzate in modo euristico per identificare non tanto lo *script* socio-culturale, ma il modo con cui gli interlocutori integrano, "implicano", nei loro legami concreti la presenza e l'agire del ricercatore (Althabe 2001: 13), che riviene a riconoscere le condizioni di possibilità dello spazio comunicativo della ricerca. Lo *stage* è la scena concreta dell'interazione di quest'ultima e non un universo sociale (I Nuer), così come lo scenario non è lo *script* che governa l'azione sociale dei soggetti, ma è la posizione dinamica che essi attribuiscono al ruolo manifesto di ricercatore, posizione riconoscibile per via mediata e processuale. I gesti della ricerca, in questa prospettiva, non appartengono alla performance dell'azione sociale dei soggetti, così come il ricercatore, a differenza dell'uso ricorrente sopra ricordato, non ha alcuna intenzione di perfarli (non è preoccupato di volere "penetrare" in un universo sociale, ma di restare sulla soglia

sempre relativa di una rete di relazioni concrete). I suoi gesti non sono ascrivibili a una performance nella misura in cui la sua presenza è segnata piuttosto da una passiva attività, ascolto soprattutto.

¹³ Il semiologo Louis Marin al riguardo così caratterizzava questo stile della modernità: "représenter signifie se présenter représentant quelque chose" (Marin 1994: 343).

¹⁴ *Mise-en-scène* è un altro termine preso a prestito dal linguaggio drammaturgico ma utilizzato oggi soprattutto nella pratica della produzione cinematografica. Si riferisce a ciò che compare davanti alla cinepresa, dal design degli spazi all'illuminazione, ai costumi, ecc. tutto quanto di visibile che dipende dalla decisione e dal controllo del regista. Nel mio testo attiene alla *rappresentazione* della situazione d'indagine e all'insieme degli elementi scelti per raccontarla. Dice che, pur non inventata, questa rappresentazione è necessariamente oggetto di una fabbricazione. Essa però è stata utilizzata da George Marcus per dire tutto il carattere ideologico del rapporto tra antropologo e *informant*, la cui riuscita diventa il luogo comune fondativo del sapere e della sua traiettoria professionale. In questo caso *mise-en-scène* insinua la perdita di concretezza a favore della verosimiglianza, in fondo dunque della non-verità della situazione descritta perché asservita all'ideologia che governa il rapporto tra campo e oggetto di ricerca (Marcus 1997: 86). Questa ideologia è portata alla luce da quello che egli chiamerà in seguito "metametodo" (Marcus 2009: 4), che inerte alla produzione del fieldwork come un oggetto avvalorato da una cultura professionale, vale a dire dalle norme di questa ultima che modellano la forma presente dell'attività di ricerca.

¹⁵ Prendo a prestito queste categorie dalla riflessione geografica e ontologica di Augustin Berque (Berque 2009).

¹⁶ Il riconoscimento di questo significato si fonda sulla capacità originaria di differenziare e di stabilire un dialogo tra "l'io personale" e il "sé sociale", dove questo sé è quanto compreso e visto dall'interlocutore. George Herbert Mead diceva proprio che un individuo "becomes a self in so far as he can take the attitude of others and act toward himself as others act" (Mead 1962: 171). La riflessività così sviluppata è di natura sia politica che epistemologica. Detto altrimenti, il venire a parola nel discorso dei suoi interlocutori comporta, per l'antropologo, il riconoscimento attraverso di esso delle gerarchie in cui è iscritto. Sudhir Venkatesh, offrirà indirettamente il termine di "produzione sociale dell'etnografo" per indicare, seppur in una sua parte, l'implicazione nel mondo anglosassone («The *social production* of the ethnographer, in the sense of *how they are viewed by informants* – a critical moment in any observational study

– by reconstructing the status and identity of the researcher from the informants' point of view [corsivo mio]» (Venkatesh 2002: 91-111).

¹⁷ Espressioni come quelle di Vita e Dorotea, pur essendo non infrequenti nelle note di campo o nei racconti etnografici pubblicati, non sono state oggetto di una analisi approfondita inerente alla epistemologia del lavoro di campo. Molti lavori etnografici non sono stati realizzati con l'intenzione di riconoscere e esplorare questo "significato" e tanto meno di renderlo parte integrante dell'operazione di conoscenza. La speranza dello scrivente è che queste linee ispirino altri antropologi a utilizzare la loro immaginazione creativa per raccogliere osservazioni etnografiche che faciliteranno la scrittura di analisi più dettagliate e sofisticate anche del processo della ricerca sul campo facendo tesoro di questa intuizione.

¹⁸ Il rapporto tra riflessività e temporalità nell'inchiesta antropologica è stato ripreso recentemente in un testo di Francesco Faeta (Faeta 2011). L'autore riapre il dossier sulla temporalità non tanto prendendo le mosse dall'analisi di un racconto etnografico quanto da una fotografia pubblicata nell'appendice illustrata a *La terra del rimorso* di Ernesto de Martino. L'immagine in questione raffigura un'anziana tarantata: «La donna, sola, ripresa con una lieve posa dal basso, tiene in mano, ben in evidenza, ramoscelli di ceci e mostra all'osservatore con piglio drammatico, per il tramite del fotografo, in qual modo il ragno annidato al loro interno l'avrebbe morsa. Alla fotografia si accompagna un'asciutta didascalia che recita: "Filomena narra l'episodio del 'primo morso', e la parte che vi aveva avuto il ramo di ceci"». Faeta si chiede giustamente chi sia l'interlocutore di Filomena, a chi questa si rivolga, se al lettore, al fotografo, al narratore. La sua ricerca negli archivi di Franco Pinna, il fotografo dell'intera sequenza realizzata di cui la fotografia non è che un fotogramma, rivela che quella donna parla a de Martino stesso. «Lo studioso, lasciato fuori campo da un taglio netto, l'ascolta con attenzione e appare, di fotogramma in fotogramma, via via più meditabondo; è agevole scorgere la sua introflessa considerazione verso l'interlocutrice e le sue parole. La donna, a sua volta, ha un atteggiamento diverso in ciascuna immagine e in una di esse, in particolare, appare meno tesa e drammaticamente atteggiata, disinvoltamente rivolta verso il suo ascoltatore» (p. 50). Come fa notare Faeta, le ragioni del taglio e dell'espunzione di de Martino dalla foto pubblicata possono essere molteplici. Egli è però interessato a mostrare gli effetti possibili di tale taglio sulla definizione temporale della ricerca (il problema centrale nella riflessione antropologica contemporanea) e delle conseguenze probabili della presenza di de Martino nella rappresentazione fotografica di quella situazione di campo. «La contadina che parla a de Martino, a tratti con affabile affidamento, indica – indicherebbe – invece una coevità tra nativi e ricercatori che disturba l'ordine del discorso antropolo-

gico così come, in forme più stabili e durature rispetto a quelle della mera esperienza postbellica italiana, si è andato strutturando; [...] Raffigurare de Martino intento all'ascolto significava, insomma, non soltanto puntare su una rappresentazione, per così dire, riflessiva della sua impresa, ma aderire a un'idea isocronica – o eucronica? – del terreno e della sua scrittura» (p. 51). La dualità strutturante l'implicazione opera rispondendo indirettamente a questa istanza: non è sufficiente rappresentare l'antropologo sulla scena per evitare l'allocronia. Perché la ricerca non risolve in un rapporto fittizio di allocronia i suoi prodotti e i suoi processi, occorre che l'antropologo si "sintonizzi" sul presente dell'altro interlocutore attraverso il riconoscimento della sua implicazione da parte di quest'ultimo. Non a caso questa prospettiva di lavoro di campo è stata definita etnologia o antropologia del "presente", perché tende a coglie il fenomeno sociale oggetto di studio nel suo stesso costituirsi. Presente dunque della relazione di ricerca ma anche presente come ancoramento alla congiuntura storica che la "informa" e in cui in essa affiora.

¹⁹ Per una prima introduzione alla figura di Gérard Althabe e alla sua nozione di implicazione nella cornice, però, della sociologia urbana mi permetto di rinviare il lettore al mio saggio apparso su «Sociologia Urbana e Rurale» (Fava 2011).

²⁰ Nella frase di Vita, al riflesso analitico di un linguista e di un dialettologo siciliano in particolare, è presente un cambio di repertorio comunicativo: "persona" è una categoria non presente nel dialetto siciliano, non appartenente allo stesso registro di *masculu* e *fimmina*. Questo salto di codice, conferma il movimento di Vita: per potere farmi "interno" al suo mondo deve ricorrere ad una esteriorità anche a lei linguistica, un categoria che non esiste (il dialettologo si sarebbe probabilmente atteso *cristianu* al posto di persona), per dire questo rapporto diverso, paradossale, che ha voluto stabilire con "l'antropologo che viene da fuori", come lei mi dice.

²¹ Marti, la figlia di Vita me lo disse apertamente: «Con Daniela [pedagogista del progetto Zen, ndr] sappiamo come la pensa, con te no, non so quali sono le tue idee e perciò ci sentiamo libere».

²² Dopo qualche tempo la responsabile del Progetto mi ha proibito di fare colloqui durante le ore di lavoro perché non avevo presentato nessun rapporto intermedio della mia ricerca.

²³ La scelta di questa categoria non è casuale: essa rinvia al carattere poietico di un oggetto-possibile, che permette di rivelare un mondo: «L'émergence de la forme dans l'invention n'est pas linéaire et elle n'est pas prévisible à partir des conditions initiales et elle ne peut pas être cataloguée d'avance; mais elle s'impose grâce à son pou-

voir de forme et d'organisation » (Borutti 2003: 93)

²⁴ Circa il legame sociale dal punto di vista della filosofia sociale, mi ispiro all'analisi approfondita di Gian Paolo Terravecchia (Terravecchia 2012); circa il concetto di emergenza alla riflessione di Keith Sawyer (Sawyer 2005); e nel suo rapporto all'*agency* individuale come progetto che media le costrizioni e le facilitazioni dei "poteri casuali" della struttura sociale e culturale, alle tesi di Margaret Archer soprattutto quelle esposte in *Structure, Agency and Internal Conversation* (Archer 2005).

²⁵ «Se volete capire che cosa è una scienza, non dovete considerare innanzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque non quello che dicono i suoi apologeti): Dovete guardare che cosa fanno quelli che la praticano» (Geertz 1998: 11-12).

²⁶ «Rapport has been the powerful shorthand concept used to stand for the threshold level of relations with fieldwork subjects that is necessary for those subjects to act effectively as informants for anthropologists – who, once that rapport is established, are then able to pursue their scientific, "outsider" inquiries on the "inside"» (Marcus 1997: 86).

²⁷ «Un agente è sociale, se è capace di distinguere un agente dall'ambiente, un agente da altri agenti e di agire secondo una intenzionalità collettiva» (Terravecchia 2012: 100)

²⁸ L'analisi al "rallentatore" dell'interazione nel teatro d'improvvisazione mostra come ogni atto compiuto pone in essere una realtà sociale non preesistente che fornisce lo sfondo di significanza per gli atti posteriori (Sawyer 2003: 42). In analogia con tale analisi, l'interazione tra gli atti degli agenti coinvolti nella relazione di campo, crea una situazione sociale (la scena dell'incontro) e la sua "struttura" (l'intenzione di ricerca, la conversazione, l'intervista o lo scambio dialogico) che delimita, quest'ultima, l'azione degli interlocutori coinvolti e fa sorgere obblighi e limiti a ciò che può essere compiuto in seguito (cfr. Vita e Dorotea). Questa situazione retroagisce creando e limitando le opzioni: così si costituisce un legame emergente. L'analisi del teatro di improvvisazione rende conto allora del perché azioni compiute all'inizio della scena e ripetute in seguito, pure essendo le stesse, acquistano un significato diverso a motivo di quanto è avvenuto nel frattempo. La pertinenza di questa descrizione per l'implicazione non è secondaria: il significato degli atti posti nell'interazione in molti casi è *indipendente* dalle intenzioni degli attori che capiscono a posteriori, in seguito *all'azione* e per iniziativa di *altri* attori, il reale *significato* di quello che hanno fatto. Nella vicenda di Cook, mi ripeto, gli antropologi si ritrovano a legione.

²⁹ Il combattimento dei galli rappresenterebbe di questa idea di *fieldwork*, "the most subtle understandings of the traditional ideology of fieldwork practice at its apogee" (Marcus 1997: 87).

³⁰ Già Michel de Certeau a commento del "breviario" dell'etnografo e cioè *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) di Jean de Léry aveva mostrato come la differenza doveva essere posta per potere raccontarne l'attraversamento (Certeau de 1975: 229).

³¹ «It is only in an anthropologist-informant situation in which the outsideness is never elided and is indeed the basis of an affinity between ethnographer and subject that the reigning traditional ideology of fieldwork can shift to reflect the changing conditions of research. The idea of complicity forces the recognition of ethnographers as ever-present markers of "outsideness"» (Marcus 1997: 98)

³² «Relational observation or relational reflection because they pay attention simultaneously to their own subjective experience of applying methods, to the embodied experience of relatedness in the field and to the links between the two» (Spencer, Davis 2010: 30).

³³ "Ethnographic labour, and by that I mean the work of ethnographic research embodied in participant observation, creates a third time space like this intersubjective time space, a third that is a rupture in the past, present, future triad, and a character in the creation of each of the subjectivities that take place in its creation [...] My argument here is that it is not ever over, that this third time space or analytic third is in us, that it makes us, that as we incorporate it into our selves it becomes part of what produces our writing, teaching, research and thinking in ways that perhaps defy the traditional bounds of ethnographic representation" (West 2005: 273-274).

³⁴ Gérard Althabe aveva identificato questi elementi, pur non così espressi, proprio studiando quelli che sarebbero stati considerati invece degli "oggetti tradizionali", in cornici tipiche del *people, place and culture*, focalizzando però l'attenzione sul presente della relazione e nella rinuncia a chiudere i soggetti in un contesto culturale allocronico rispetto al qui ed ora della ricerca. Il qui e ora della ricerca indica la temporalità concreta in divenire dei gesti della ricerca come la contingenza storica collettiva che è mediata nell'azione e nel discorso dei singoli (i giovani disoccupati di Potopoto Brazzaville, Althabe 1963; i pigmei baka dell'Est-Cameroun e la loro sedentarizzazione, Althabe 1965; il rituale *trumba* in Madagascar e gli effetti del fallimento della rivoluzione, Althabe 1969; le relazioni di vicinato delle *cités* francesi e il processo di destrutturazione del lavoro salariato, Althabe 1993).

Riferimenti bibliografici

- Althabe G.
1963 « Étude du chômage à Brazzaville en 1957. Étude psychologique (1^{re} partie) », in *Cahiers de l'ORSTOM, Série sciences humaines*, I(4) : 1-106 (ri-pubblicato parzialmente in *Les fleurs du Congo*, L'Harmattan, Paris, 1997).
1965 « Changements sociaux chez les pygmées baka de l'Est-Cameroun », in *Cahiers d'études africaines*, V(4), 20 : 561-592 (ripubblicato in *Anthropologie politique d'une décolonisation*, L'Harmattan, Paris, 2000).
1969 *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Maspero, Paris (2e éd., La Découverte, 2002).
1993 *Urbanisation et enjeux quotidiens*, L'Harmattan, Paris.
2001 « Pour une ethnologie du présent », in *Ethnologies*, 2 : 11-23.
- Archer M.
2005 *Structure, Agency and Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Atkinson P.
1992 *The Ethnographic Imagination*, Routledge, London.
- Berque A.
2009 *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris.
- Borutti S.
2003 « Fiction et construction de l'objet en anthropologie », in S. Borutti et alii, *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*, Editions de l'EHESS, Paris.
- Certeau de M.
1975 *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Crapanzano V.
1980 *Tubami: Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago.
1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: on the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, Harvard.
1999 « Reflections », in *Ethos*, 27: 74-88.
2003 *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago: 79-97.
2010 « At the Heart of the Discipline: Critical Reflections on Fieldwork », in J. Davies and D. Spencer (eds), *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Palo Alto, CA: 55-79.
- Ducrot O.
1984 *Le dire et le dit*, coll. « Propositions », Minuit, Paris.
- Faeta F.
2011 *Le ragioni dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fava F.
2011 « Le interazioni sul campo e l'implicazione in Gérard Althabe. Oltre lo stallo dell'etnografia urbana », in *Sociologia Urbana e Rurale*, 95: 63-87.
2012 *Antropologia dell'esclusione. Lo Zen di Palermo*, Franco Angeli, Milano (2^a ristampa).
- Geertz C.
1998 *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (2^a edizione).
- Ginzburg C.
2006 *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano.
- Jackson M.
1983 « Knowledge of the Body », in *Man*, 18: 327-345.
1989 *Paths towards a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*, Indiana University Press, Bloomington.
1996 *Things as They are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Indiana University Press, Bloomington.
1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, University of Chicago Press, Chicago.
2010 « From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork: An Appraisal of George Devereux's Enduring Idea », in D. Spencer, ed., *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Palo Alto, CA: 35-54.
- Kerbrat-Orecchioni C.
2009 *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris.
- Lederman R.
1990 « Pretexts for Ethnography: On Reading Fieldnotes », in R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Marcus G.
1997 « The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-scène of Fieldwork », in *Representations*, 59: 85-108 (ripubblicato in *Ethnography through Thick and Thin*).

2012 «Foreword», in Boellstorff T. et alii, *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Princeton University Press, Princeton.

Marcus G., Faubion, J.D.

2009 (eds) *Fieldwork is not what It used to be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Marin L.

1994 *De la représentation*, Seuil/Gallimard, Paris.

Mead G. H.

1962 *Mind Self, and Society*, Charles W. Morris (ed.), University of Chicago Press, Chicago.

Ogden Th. H.

1999 «The analytic third: Working with intersubjective clinical facts», in S. A. Mitchell, L. Aron (eds), *Relational psychoanalysis: The emergence of a tradition*, The Analytic Press, Hillsdale, NJ: 459-92.

Pavanello M.

2009 *Fare Antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.

Sawyer K. R.

2003 *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*, Westport, London, Ablex.

2005 *Social Emergence: Societies as Complex Systems*, Cambridge University Press, Cambridge.

Selim M.

2009 «La 'folie' du terrain. Quelles médiations analytiques? », in *Journal des anthropologues*, n. 116-117 : 467-490.

Spencer, D., Davies J.

2010 (eds) *Anthropological Fieldwork: A Relational Process*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.

Terravecchia G. P.

2012 *Il legame sociale. Una teoria realista*, Ethica, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.

Venkatesh S.

2002 «Doin' the hustle. Constructing the ethnographer in the American ghetto», in *Ethnography*, n. 1: 91-111.

West P.

2005 «Holding the Story Forever: The Aesthetics of Ethnographic Labour», in *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 15, 3: 267-275.

Nigel Rapport

The informant as anthropologist. Taking seriously “native” individuals’ constructions of social identity and status

1. Introduction

This article examines the way in which “classiness”, as an aspect of identity and social relations, is conceptualised and spoken about and enacted in a large Scottish hospital. The chief protagonists are hospital porters, those who are responsible for moving patients and other *matériel* across the hospital plant, and who find themselves at the base of a hierarchy of medical enskilment. The article is an account of the way in which porters themselves understand class and recognise someone as having “class”.

This is largely an ethnographic account. It is also a case-study in “anthropology at home”: the field site, “Constance Hospital” in “Easterneuk” (the names are pseudonyms), lies 13 miles north of where I live. The main pertinence I would claim for the article, as a reflection of anthropology’s changing relation to “the field” and changing ethnographic practice, lies in its understanding of authority. The article would afford individual informants the power to author their own accounts of their lives and to be the final arbiters of the truth of their experience. Is the porters’ sense of Constance Hospital that of an exploitative institution and of themselves as an exploited class? Here is how the porters understand the hospital to be an hierarchical and complex organization; here is how the porters construe the hospital to be an institution that is located in a wider urban and indeed existential context. My work as an anthropologist is here to demonstrate the porters’ own “anthropological” expertise: they are methodologists of their own understandings, experts in their own intelligent lives and self-conscious actors in social spaces.

My ethnographic knowledge of the porters derives from a period of participant-observation field-work which I conducted in Constance Hospital in 2000-2001 during which I both worked as a porter (ten months) and interviewed other hospital employees (two months) (see Rapport 2009). I found myself in an institution organised to deliver highly skilled medical expertise: according to a managerial logic, portering work is low in status and deserving of poor financial rewards. But is this a necessary

estimation? I recall a celebrated discussion by E. P. Thompson, as he considered the self-consciousness of “the English working-class”:

[C]lass happens when some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identity of their interests as between themselves, and as against other men whose interests are different from (and usually opposed to) theirs. The class experience is largely determined by the productive relations into which men are born – or enter involuntarily. Class-consciousness is the way in which these experiences are handled in cultural terms: embodied in traditions, value-systems, ideas, and institutional forms. If the experience appears as determined, class-consciousness does not. We can see a logic in the responses of similar occupational groups undergoing similar experiences, but we cannot predicate any law. Consciousness of class arises in the same way in different times and places, but never in just the same way (Thompson 1972: 10).

Key to Thompson’s conception are a number of elements. Class is neither a structure nor a category but a relationship that changes over time: “something that happens in human relationships”, to “real people and in a real context” (1972: 9). To the productive relations in which people involuntarily find themselves they react, with agency and activity, so as to transform their shared experiences into a class consciousness which identifies and articulates their common interests. Hence, the working class is “present at its own making” (1972: 9). But there is no law that determines how that consciousness of common productive relations, the experience of working-class inequality and exploitation, will express itself, if at all; in different times and places working-class consciousness eventuates in different traditions, ideologies, values and institutions. My intention in this article is to bear this provocative conception in mind as I reflect on the situation of the porters at Constance. I seek to identify the porters’ “class consciousness” of productive relations at Constance Hospital – should this exist – through

their own discoursing.

The article presents its ethnography largely in the form of conversations witnessed during my period of participant-observation. I begin with a brief account of how other workers at Constance see class as impinging upon the institution, before turning to the porters themselves. One porter in particular, Mick Hanrahan, will figure as a central protagonist. For Mick Hanrahan is a “class act”. Mick’s “classiness” demonstrates the way in which class exists as a discourse for the porters, as a means by which they place medical specialism in the wider context of a healthy, universal masculine body at large. To be a “class act” is to execute certain bodily performances with style before a “universal” audience of family, friends and strangers, and by means of such classiness porters accrue to themselves a positive evaluation of their status and role that transcends the narrow bounds of the institution.

2. *Constance Hospital*

Constance Hospital is the major medical facility within “Easterneuk University Hospitals National Health Service Trust”: the state-sponsored body responsible for providing acute medical services for a population of approximately 470,000 in east-central Scotland, a geographical area of some 3,175 square miles. During 2000-2001, the Hospitals Trust employed around 7,600 staff, and annually received some £190 million in public funds. It represented the major health-service provider in this part of the United Kingdom, and, through its connection with the Easterneuk University, a significant centre for medical, nursing and midwifery education and research. The Hospitals Trust represented one of the largest employers in Easterneuk, an area of high unemployment and post-industrial decline, providing almost 10% of all local jobs. (Across Scotland as a whole, the National Health Service represents the largest employer, with a workforce of 136,000 people.)

Of Constance’s thousands of employees some 137 are porters (all but two being male) ranging in age from 17 to 64. Porters are not medically trained, however, being involved in tasks calling for physical stamina, even strength, more than other criteria. They ferry patients (and sometimes visitors) across the hospital, in wheelchairs, beds and trolleys; they deliver mail within the hospital; they carry body parts and samples of bodily substances (“specimens”) between different parts of the hospital complex; they transport dead bodies from hospital ward to mortuary; and they act as security personnel, policing the boundaries between hospital and outside world. Much of the operation of

Constance is organized hierarchically – the hospital has “military” echoes (Sinclair 1997) – with porters engaged in routine practices officially regarded as less skilled and less prestigious than those of doctors (consultants, surgeons and students) and administrators, nurses and laboratory technicians, clerks and carpenters. This lowly status is reflected in the portering wage: the minimum wage as designated by the British government. His status is also something that the porter wears, the uniform of blue canvas trousers and blue or yellow polo shirt with name badge and title – “Support Services” – ironed on, immediately and irrevocably identifying him as he traverses the hospital space juxtaposed against the medical-ward staff (in white) and the operating-theatre staff (in green) and the administrators (in suit and tie).

Official status, however, is not my focus here; rather, how is it expressly enunciated as discourse? More precisely, in E.P. Thompson’s terms, how did the porters, as occupants of a status in the working relations of the hospital that may be deemed especially unrewarding and unrewarded – as minor participants in the hospital’s production of healthy bodies – come to be present in the making of their own identity? Was this a “class” one? If so, how did a class consciousness come to express itself?

Let me first say that “class” as a term, as an item of explicit description or discussion, came to figure only very rarely in my ethnographic reportage. It was commonly suggested, by those better placed, that porters were rather put upon within the hierarchy of the hospital: poorly paid, not recognised to their full potential, leading hard lives generally. As one Consultant Anaesthetist put it to me, in terms combining at once hospital and class and ethnic hierarchies: the infrastructure at Constance likely reflected a socioeconomic one, and so “as you go down the social scale in the hospital so you will find more proportion of Scots - with the porters being mostly Scots, if not entirely”. Nevertheless, only on three occasions did I find the term “class” expressly deployed as an explanation and description of behaviour and character, and only one of these speakers was employed in a portering capacity. Once, Simon Williams, a nurse from England who had worked at Constance for some years, explained to me:

What I feel is distinctive about health in Scotland, Nigel, is that neighbours look after each other. It’s a part of their working-class culture. There are grounded working-class communities in Glasgow or Easterneuk – as there are in Newcastle or Sunderland. These are local or regional identities more than Scottish ones, and this gives health-care a distinctive identity. So not only the porters

and domestics but the nurses and the doctors in the hospitals tend to be the same class as the patients. And come from the same local areas. It's the same with universities: people associate with their locality and stay there. People in Scotland are also less in competitive search of individual excellence; there is a sense of it almost being malicious to be different from the community. In Tottenham, you know, I was the only nurse who was a local; in Bridgetown, Glasgow, where I was before here, all the nurses are local, all trained at the Royal Victoria Hospital.

On another occasion, a senior physiotherapist at Constance, also originally from England, Roderick Patterson, recounted:

I am going out for dinner tonight with Pat McK-inley, the back surgeon. It's his last evening here: they've failed to keep him – because Constance is so bankrupt. So sad, so sad. And without even applying, Pat was approached by four other hospitals! So he's leaving for Bradford. Pat is working class: from a very poor background, you know. But he's a very popular surgeon, too – so I'm not surprised, Nigel, you saw that notice up in the ward inviting everyone out for a night on the tiles with him before he goes!

The third occasion concerned a conversation I had with Jim Macey, an experienced porter "dedicated" (in the Hospital terminology) to the Accident and Emergency Ward. That is, "A & E" was apportioned Jim's regular station – he did not patrol the hospital more widely and loosely as did most porters – and as such he had more regular contact with a particular team of (non-portering) medical specialists: the nurses and doctors and "professions allied to medicine", such as physiotherapists, whose expertise was accident-and-emergency.

When this conversation takes place Jim and I are on night-shift together: since his regular partner is on holiday leave I am covering for him. We are sitting in the cosy porters' "buckie" (lodge) in the A & E Department, awaiting calls to work. The radio is on, and local newspapers and coffee cups bestrew the tables:

JIM: I'm not a crabbed old man or hard to get on with, but I know the procedures, Nigel, and I'll stand by them.

NIGEL: Right.

JIM: Like a nurse came in here once and screamed: "I need the wire-cutters: Now! Get them from the front desk!" [he looks into the middle distance, remembering] And I didn't move – 'cos of her tone, like – and just said she'd have to

phone up for them; they would not release them otherwise; and anyway I was not going up there without her phoning 'cos usually the wire-cutters are gone somewhere else, like. And the nurse just stood there screaming: "Go! Now!". Finally I went – but walking, not running. So she went to complain about me to a senior nurse – who said I was right; my procedure was the right one. But would she come to apologize?! No way!

[I tell Jim about a story of my own in which a young doctor had not known the correct procedures for sending specimens to the laboratories but had still made me feel responsible and lacking]

JIM: Aye, well, I remember walking through Ward 29 with specimens, once, and this doctor says to me, "Here, take these too". And I stop, and I'm just in the process of saying "Fine, but you'll have to phone the "Front Door" first, to check someone isn't already coming down for them". And before I can get the words half out the doctor says: "Oh! I'll take them myself!" [...] You know this is the only place I've worked where there's been a class system! Never worked anywhere like it, Nigel. The porters are at the bottom: they're nothing, rubbish. Or that's how the doctors and nurses think of them. Those at the top are okay. But it's like any class system: the middle classes wanna be like the upper classes, and tread on the working classes, and look down on them, so as to get up themselves. (The nurses also wanna get up and be like doctors.) No other place I've worked has been like this. Like, you hear the nurses say: "Oh, such-and-such doctor is on today in A & E: 'Dave'"; and they simper up to him, and you think: "Why are you doing that? Act better than that". And I hate groups of student doctors standing together, too: treating you like dirt ... After working in the Pharmacy, I worked in the Stores for a bit (before coming here), and I wore a white coat, 'cos my job was to refill the medical supplies in the Clean Disposal Rooms for the nurses. (The nurses don't know themselves what they use or need in there; they just expect to put their hands down and find what they need. But that's another story.) So, once, I'm in the room, with my white coat, and a nurse comes up and asks me something and says, "Doctor"; so I explain I'm in Pharmacy, and a porter, and she just turns on her heel and marches off without a word. Now, like, she won't even give me the time of day! Snooty bitch.

NIGEL: Sounds familiar. Is it any better down here? I would have thought it was.

JIM: Well, at nights here, there definitely is a feeling of camaraderie, but I stay in my buckie. I

know all the nurses and the doctors – and I like them, and get on with most of them – but I still want to stay in here. They give me cakes, and pavlova, and things ...

NIGEL: That's nice ...

JIM: Yes, it is, but I usually say, "No".

NIGEL: 'Cos its like, charity.

JIM: Yes, it's too much like charity. And you know that however nice they've been, as soon as there's an alert they will come in here and say: "Porter? Now!" ... A kind of line will come down [Jim draws a hand down before his face], a fence. And you know all this "Jim This" and "Jim That", before, had not been real. That's why I wouldn't feel comfortable joining them in the dining room – and they have invited me – 'cos I'd know that some there would be thinking: "What's a Porter doing in here?" ... The chief consultant here, McIlvray, is a young man. Forty. Maybe less. And he still walks past me without noticing me or recognizing he knows me; and I've worked here since A & E opened. I mean, some of the other consultants are okay, but still...

NIGEL: Is this is the only hospital you've worked in?

JIM: Aye. But I've done loads of other jobs before. Not being boastful, like. I was in the Navy for 13 years, before I went onto the rigs. Then I was there, too, for 13 years – not as much as some, maybe, but still something. I'm not saying all this to boast, you know, but I've done lots of things – not like some of them in here – and I've known nowhere like this place ... I'm 50 now and I've been everywhere in the world; a few times over. And I've been here since I was 40. But some people have been here all their life – in this rubbish job! Like Fred Williams: here since he was 23!

I find it significant that Jim's "dedicated" portering role brings him into more routine contact with non-porters than is usual. Also that he distances himself from many of the other porters who have known no other work-place but this, and who have not had his experience of working in very different parts of Constance – such as Pharmacy and Stores. I mean that Jim seems marginal to a widespread portering discourse which, as we shall see, does *not* expressly use "class" in this way at all. Talking social class in such a way as to hierarchicalize members of Constance according to their behaviour, culture, identity and background – class as group signification – as we have heard from Jim and also Simon and Roderick above, was not the porters' way.

3. "A Class Act"

There were seven occasions during my year of participant-observation when I heard the porters use class as a signifier among themselves. I shall list them. In each case class designates a kind of excellence: "Pure class!". It is excellence that is distinct from socioeconomic position or relations of production, excellence that more concerns a presentation of self: the achievement of an aesthetic style.

I

I find Colin Murphy and Dwayne Bruce in the locker-room, changing into their portering uniforms as I prepare to leave (and put on my thick blue pullover with reinforced shoulder and elbow-pads). There is an excitement and intensity in Colin's voice as he reveals to Dwayne:

I really look forward to showing you my new army jacket, Dwayne. It's brilliant. Pure class! It's got these silver, large buttons and epaulets. I can't wait to go hill-walking again this summer, you know: that's what the jacket's really for. (You only need your fleece too when it gets really cold.) [...] I love that kind of jumper of yours, too, Nigel. Pure class. Very warm.

II

Old Fred McKechnie happily leaves the buckie having clocked out for another day. As he departs he jokes with a dour Johnstone Lamont:

FRED: I'm off to Handy Andy's now. None of these 50p-a-pint places for me: beer for peasants! JOHNSTONE: Aye, right. You meet a better class of drunk at Handy's!

III

Mick Mitchell and Oliver Munro are in the porters' buckie discussing the pub-crawl they recently indulged in. They agree that the women in the Final Refuge were "dogs":

MICK: Aye, I'll not be going there again in a hurry. OLIVER: And the toilets were about four-foot square! Hardly room to turn around in! MICK: A sure "high-class" place the Final Refuge is! OLIVER: Real high class! [they chuckle]

IV

Albert Forrester was an immediately recognisable porter with his beard and his long greying hair tied in a ponytail. A heavy smoker, he also supplied the porters with counterfeit CDs and DVDs. His temperament was a relaxed one and one day I find him joking with "Big" Tim Knox, another voluble, larger-than-life character:

ALBERT: You're a first-class lazy bastard. D'you know that, Tim?

TIM: Look who's talking!

ALBERT: I'm a self-confessed lazy bastard. There's a difference. You're a first-class lazy bastard.

TIM: No doubt you'll be going for a "smoking break" after your "coffee break", Albert?

V

Friday evenings after work are often an occasion for the porters to play five-a-side football in a nearby Community Centre. One Friday lunch-time I find Alastair Dent, an experienced, jocular and popular porter, criticizing Oliver Munro in a paternal fashion for not going regularly enough to "fives": a means both to keep fit (after all the boozing) and to maintain porterly camaraderie. Oliver, who frequently plays on his cheeky youthfulness, replies:

I only go occasionally these days, Alastair, you see. Once a month. Or else my skills and class are wasted.

VI

We are on the coach for the porters' annual day out at the Scottish Grand National horse race. The journey from Easterneuk to Ayr takes some hours, so together with plentiful supplies of food and alcohol, "Big" Tim Knox has prepared for our listening pleasure some tape-cassettes: "Big Tim's Mixes", as he names them. "I wanted a mix", Big Tim explained to me, "because I knew there were older people on the bus. Well, not old people but people whose tastes spanned the '60s, '70, and '80s. Because my dad has a large collection of CDs and tapes". His tapes play loudly throughout the journey, but not all are always pleased with the selection. Leslie Dee complains that one track in particular should have been left off because "it sounds like what my grandpa listens to!". At which point a senior and older Mick Hanrahan corrects him:

No way, Les! You need to learn about the difference between "old stuff" and Sinatra! Frank Sinatra is a class act!

VII

A while later on the same journey – now on our way home again after a long day's betting and drinking – Mick Hanrahan and Dick Hart are remembering a certain Karl Power who came to prominence in 2001 for a series of daring pranks involving barging in, uninvited, to televised sporting events (Wimbledon, Silverstone, Headingly). (*Wikipedia* has now a page devoted to Karl Power, "a prankster from Droylsden, Manchester" and an unemployed labourer, nicknamed "Fat Neck".) On April 18, 2001, Karl had managed to gatecrash the Manchester United team photograph, on the pitch at Old Trafford, before a Champions League match against Bayern Munich. Even at the expense of a life-time ban from Old Trafford, it was Mick's and Dick's laughing judgment on the coach that: Karl Power was indeed a "class act".

4. Discussion: Class consciousness of porters at Constance Hospital

What do these utterances point to? (What do they tell, if anything, about class consciousness among a group of workers in a complex organization whose collective status and rewards are poor?) An argument might be made that talk of "class", as a discursive item, discloses nothing at all of the "traditions, value-systems, ideas, and institutional forms" (Thompson 1972) through which the porters at Constance choose to express a class identity: that their consciousness of class is not in their talk of "class" but, say, in their mutual support for one another – an unspoken empathy – or the pleasure they feel in one another's company, or a knowledge they share of one another's biographies and families. And yet I think there is something ethnographically significant in their talk. There is a distinctive way in which the porters are expressly adducing class and experiencing class – a way that sets them apart from the discursive usage we heard first, above, from Simon the nurse, Roderick the physiotherapist, and Jim the dedicated A & E portering assistant. We do not hear from the porters how class concerns a grounded working-class communalism (Simon), nor a background of working-class poverty (Roderick), nor a hierarchical institutionalism in which the workers at the base are deemed "rubbish", "nothing" (Jim). Rather, what we hear in these seven instances is classiness adduced as a style of individual being: a classy jacket; a classy pub; a classy drunk;

a classy laziness; a classy set of soccer skills; a classy singing; a classy prankster. Sometimes these adductions are ironic, tongue-in-cheek. Sometimes they are serious attributions of excellence.

But excellence in what, or as what? And it is here, I suggest, that the significance of these utterances resides: they do point up a kind of portering class consciousness. However, in contrast to an assignation of class as concerning relations of production and as deriving from location in a (hierarchical) mode of production, the porters adduce class – or “classiness” – in “*class acts*”. Here are styles of performance which are removed – sometimes consciously and ironically, sometimes not – from the world of work and from issues of wealth and status. The assignations of “classy” drunks, “classy” laziness and “classy” pranksters are, in part, cocking a snook at the so-called classiness of “honest diligence” and esteeming an opposite. And there is more again. Together with the “classy” skills of football and singing, and the “classy” clothing and drinking establishment, the assignations adduce a world of particular performance and value.

The class consciousness of the porters at Constance Hospital, I say, issues in an alternative institutionalization of class which concerns the way an individual carries himself and transacts and delivers. Class is a quality of execution of individual being. Let me elaborate.

5. *One real world*

I have argued elsewhere (Rapport 2010) that in the face of the expert medical staff at Constance and the Hospital’s specialised proceedings – a medical institutionalism that threatens to render porters liminal figures, more properly in place outside Constance on the streets of Easterneuk than inside – the porters deploy a particular discourse of *home-making* on the hospital site. In brief, the porters discourse as though Constance were part of their core home domain, and they make themselves core actors within it. The porters’ discursive work, in other words, is to deny that the hospital need be classified as an inevitably and solely *medicalised* space.

To elaborate a little more, the porters make it known to themselves that they are the ones properly at home in Constance, because even here they are intent on maintaining a sense of proportion, and connecting up the different parts of life into a whole. Work connects always to play; sickness connects always to health; tragedy connects always to comedy; professional efficiency and seriousness connects always to politeness and good humour. This they know. And *porters are whole men in this*

interconnected world: they are active, physical, fun-loving and independent-minded. They make homes for themselves at work in Constance Hospital by refusing its professionalism and specialism, its boundedness, and by connecting up the inside of the institution to all that exists outside: in particular the life of camaraderie, badinage and physical accomplishment that characterises the immediate neighbourhood of Braehead as well as the Eastern-euk city-centre where the porters reside, shop, eat and drink, play football and have sex. The porter becomes, indeed, the central actor at Constance – intrinsically at home there – for the way in which he is capable of seeing these continuities, declaring and living them. By contrast, the patient is a creature whom the Hospital reduces to body-parts, to passivity; while the doctors, nurses and administrators are equally dehumanized in their enthrallment to institutional procedures, differentiations, measurements, scales, routines and reiterations.

There is, in sum, one single real, connected-up world and the porter denies hospital distinction: its specialist claims, its dehumanizing classes and containments. The porter recognises himself as centrally engaged with a world of active, whole bodies, both inside Constance and out. This one single real world I would here characterise as the world of working-class identity. And what are the specific characteristics of this world’s “traditions, value-systems, ideas, and institutional forms” (to return to Thompson’s phrasing)? I shall elaborate further on these by way of the stylistic “executions” of one particular porter. Mick Hanrahan, I shall say, is a “class act” in portering terms, a personage of respect and popularity, even of heroism. There is something archetypal for the porters as a group in how this individual in their midst carries himself and transacts and delivers.

6. *Mick Hanrahan as hero*

Mick is a portering chargehand. This means that he wears a white shirt and tie in place of the porter’s polo shirt and that he is based in the porters’ main buckie – “Front Door” – while on duty; he sits behind the row of telephones and fields the requests for portering assistance from different parts of the hospital. A telephone will ring, Mick will write down the request in a log book and then turn and see who is available in the buckie among the other porters on duty – those not having a break or already away on an errand who can be sent on the new job. However, although being distinguished by the Hospital, Mick remains one of the porters, “one of us”. He is not a portering manager, closeted in another part of the

hospital complex, but the submanager who mediates between the porters and those more senior while maintaining porters' interests; he can be relied upon to cover for the porters when they have made mistakes, to lie on their behalf to the accusing voices on the telephone, also to ensure that porters' payslips and insurance lines are properly accounted for.

While more or less confined to the buckie during the working day, Mick is also a fit and energetic man: in his early forties but still the mainstay of the porters' football team. He appears always to have a lot of nervous energy to use up. Rarely does he sit at his desk for long. When awaiting jobs to parcel out he will pace, perch and snack. He fidgets a lot; he frequently scratches his bottom, keenly and unselfconsciously. Often he swings on the door jamb of the buckie, or stands in the corridor adjacent, hands on his hips: within reach of the telephones but also more able to assess the events of the hospital through the passing traffic, and ready for action. If he has a new drinking, footballing or fighting episode to recount he is quick to do so, and others look on slightly guardedly as the large circular scar on his throat (from a street fight with a bottle) begins to throb red with his story-telling exertions.

Let me use the porters' own words, and Mick's own, as expressed in the context of working days at the Hospital, to identify what it is in Mick that I feel manifests an archetypal version of portering working-class consciousness.

Mick is a very good supervisor, Bob Hulme informs me. You can appreciate it by contrast with Dave Hendry, who makes mistakes and has his eccentricities, or Henry Pauley who was totally the wrong man at the wrong time and place. Watching Mick wag his finger at a telephone and shout "Fuck off! Stop fucking ringing!" before finally picking it up and putting on a falsely polite, falsetto voice, I can guess what Bob means. There is a particular style with which Mick, as a chargehand, looks in both directions at work.

When looking out to the larger hospital and its demands, uppermost in his posture appears to be a sense of portering dignity and of what "we" are due. Mick is annoyed, then, at "that cheeky cunt ambulance driver" standing outside the buckie window. He is aghast that the "cunts" in A&E expect the front-door porters to go all the way down there just to push someone a few yards round the corner to X-Ray. (And if Rob McNab, the manager upstairs, demands it, then "let him work here a day and he'll see how it is!".) When the senior nurse from Ward 35 phones to request a couple of porters to move a piece of furniture, Mick refuses in annoyance and expostulates: "On a Friday! I told her I've got a list of 17 jobs to do and no one pres-

ent in the office". So far as I can judge, these latter statements are untrue – I am sitting bored, awaiting work, as are others – but what is more relevant is that that senior nurse is a known "cunt", and what she is asking can be regarded as beyond our duty to perform. It would set a bad precedent.

When looking not out to the wider hospital but inwards to the community of porters, Mick is equally distinctive and expressive. "McGrath has lost the baby again", Mick announces to the buckie one morning. This precipitates a general and heartfelt discussion among the men present: "a collection should be raised like the last time McGrath's wife miscarried"; "how much should people give?" "last time a fruit basket was bought"; "how awful, soul-destroying, it must be to lose a baby by miscarriage; maybe it's just not to be"; "by rights the father should have three or five weeks off to recover, on full pay, no questions asked"; "the baby was due in January this time – last time she miscarried just two weeks before birth"; "remember visiting the wife in the ward?" ... It is significant that this show of solidarity – which is in marked contrast to that ordinarily shown to stranger-patients in the hospital – was initiated by Mick's announcement, his seriousness carrying all before it.

Significant, too, is that Mick's own family is a feature of buckie life and an item of portering debate. Mick's wife, Irene, is an attractive woman who works at Constance too, in clerical records, and who often pops into the buckie to gossip, check domestic arrangements with Mick, even eat her lunch. They have not been long together but there is a little girl and baby boy in the family, too, who also appear in the buckie.

One lunchtime Irene is teased by Roy McMad-den about how Mick is always at her beck and call – even now fetching her sandwiches from his bag as she sits and relaxes:

ROY: You should at least buy Mick his Eastern-euk F.C. season ticket for next year as a thank-you.

IRENE: I do anyway! I hold the purse strings.

ROY: Is that true, Mick!

MICK nods and smirks.

ROY: Well, I better just shut my ... purse then!

MICK: Well, she did last year anyway, hold the purse strings – since we've known each other.

IRENE: What! We've known each other far longer.

MICK: I meant known each other intimately! [He leans over her and crudely bends his arm to signify sex, then hugs her]

IRENE (blushing): I'm a virgin!

ROY: If you're a virgin I'm a Dutch uncle!

Another lunchtime, as Irene sits in the buckie and eats, a porter arrives in civilian clothes, on his day off, to pick up an item. "Ian", says Irene, "Would you go visit my dad? He's in Room 6 and a bit miserable: he'd love the company". And when, later, I meet Irene on a staircase, she explains to me: "My dad's 'ok'. He's back in his residential home now. He recently had a colostomy and the bag doesn't fit properly, so we need to get that sorted. Also, he's got radiotherapy coming up. But Mick talks football to him all the time, so that cheers him up". There is a way in which news of Mick and Irene and their family becomes public property among the porters.

Irene also figures in the frequent tales that Mick has to tell of his doings outside the hospital and outside work. These characteristically concern heavy bouts of drinking, heavy bouts of fighting and heavy bouts of sporting activity. Here is Mick recalling a holiday:

But I found it incredibly annoying waiting for Irene to finish doing her hair! And there she was complaining that the drier was hardly working. So I had a beer on the terrace and she was still not ready. After an hour! Fucking hell [uttered with real venom]! Come on! Fortunately then the kid came in and whined, so I could say she was getting restless and I'd take her down! Fuck it. "Meet you down there". So I went down for a beer. Then: get in a corner and [mimes drinking] get a couple down!

And here he is recalling a drinking spree:

Was I on the sauce last night! I spent 70 quid! At least, this morning I woke up with nothing! Unless Irene dipped [pick-pocketed] me. I don't think so. We were down at the South End and it wasn't worth coming home so I bought 10 cans and a bottle of wine to watch the soccer with. But before that we went to the pub and got absolutely pished. We drank everywhere: "Why not try a drink here?" "Ok. Not been there for a while". We didn't care where we drank! All over town: went places we've not been to for years. Then we ended up at the Refuge, but I dunno when. Then, getting up this morning I felt fine, but now I'm exhausted. I'm off at 2.30 and I think the first thing I'll do is go home for a nap. Like my week-off again: pished every day! Brilliant! The only thing now is that we have a christening on Sunday in Church and I can't turn up there [he mimes being bleary-eyed and stumbling]. I can't have the wife elbowing me awake!

These are excessive tales, but they are also inclusive: both universally "all too human", and accounts of participation in a local working-class community that includes the other porters:

MICK appears at work with a large bruise and cut on his cheek.

DONALD: Been in the wars?

MICK: I hit my cheek on the ground with a smack; Irene actually pulled me over as she fell; I was half drunk before I went out. Then when she woke up and saw it on Sunday she was greeting [crying]! "Oh I'm so sorry". "It's my fault!" "What can I do for you?" "Iron your jeans?" "Don't you want to go out to pub for a drink?" I could have had anything off Irene yesterday!

SID: Aye! That's what women are like!

IAN: I saw you both earlier – about 4.30 p.m. – and you were already drunkish then. Now there you are with a bruise when you're meant to be setting an example to us youngsters!

PHIL: Anyone got a steak to put on his bruise?

OLIVER: But you know, it's gone down from yesterday, Mick. No longer black.

MICK: It felt like a golf ball was in there at first – my cheek bone! When I woke up on Sunday I was stuck to the pillow and I thought: "What the fuck is this!".

Mick is also prepared to admit being party to the seemingly lowest occasions of local life:

WALKER: The police said they had to take me in, after the wife beat me up, 'cos it was on CCTV. If it hadn't been they would've let me go. Then by the time the CCTV footage came in, and I was exonerated, I'd spent the night in jail. They asked if I wanted to press charges: "No". And there's this guy in the next cell banging on the wall and shouting [makes incoherent sounds] all night. "Oh, shut the fuck up, for God's sake!"

DESMOND: Jail is an awful experience.

MICK: Soul-destroying.

DESMOND: Four days I was there over a long weekend! And I lost weight 'cos I never ate the shite there. And ciggie breaks only every two hours.

MICK: And drinking water from the loo bowl ... I remember me and Alastair being in together. And its fun while you're drunk but then the drink wears off. And you ask someone what he's in for and he says "I murdered my mother". "I M-U-R-D-E-R-E-D M-Y M-O-T-H-E-R" [repeated in a robotic voice]. And you think: "What the fuck! Get me outta here!" And I'm banging on the cell-door and I'm sweating like a rapist... It's soul-de-

stroying.

Lastly, let me have Mick recount the episode of the fight that led to the scar on his neck. This comes amid a discussion in the buckie of fights in Eastern-euk, and how it is worst to have a scar on a facial area because this just leads to more trouble: other people take it as a sign of "hardness", and want to challenge you further. Mick explains:

A guy broke one of those old glass Coke bottles and rammed it into my neck. The doctor said how lucky it was that I didn't have time to turn towards him or I'd have got it in my jugular and died. See, I saw my brother over the road, in the centre of Easterneuk, getting hit over the head with a belt buckle. One of these big old heavy ones: someone took off his belt and swung it. So after a bus passed I crossed the road and helped him out. We saw off the attacker – two brothers, too, as it happened. Then we went to get a taxi ("cos my brother was still groggy) and next thing I know the two have come back: they've followed us, and I'm hit with the bottle. I thought at first I'd just been punched, but it felt different and I put my hand up and it was full of blood, everywhere. But I got the guy back. Outside court. The guy was fined 1000 quid – which was an awful lot then, must be 20 years ago. And when he came out of court I got him too. The police were annoyed with me – Why at least hadn't I waited till the guy was round the corner from the court? So I replied: "Look at my head!". But to give the police their due, they didn't interfere too quickly. Nor too seriously. I got 2,500 pounds. "Cos it's 40 pounds per stitch, and I needed 11, and more on my head.

Mick is a popular porter, with a ready and appreciative audience. Respected, he is also a man not to be messed with. He is a renowned sportsman, even at 42, excelling at football and golf. He is known for taking on the biggest in his fights, whether in pubs, on the streets of Easterneuk or at football games. He is proud to show off his bodily injuries in the buckie – whether from sporting entanglements or from drinking mishaps. His hard-playing alongside his hard-living and hard-drinking is said to account for his maintaining a fit, lean body despite his intake of alcohol and frequent eating. He gambles on his favourite local football team and has a season ticket to support them vocally and financially. He enjoys scurrilous matter downloaded from the Web and he eyes up the pretty women that pass the door of the porters' buckie ("Does Haley wear a thong? What a looker she is! Especially considering she must be 27, 28 and she's had two kids"). His prejudices – against English football ("Eng-

lish bastards! Who wants to watch that on TV?"), against high-profile (English) homosexuality ("I went right off Michael Barrymore when I discovered he was a poof"), against certain kinds of celebrity (English) masculinity ("I hate Hugh Grant so much I wouldn't piss on him to put him out!") – are deemed appropriate by his fellows. When I asked Mick if he was tempted to follow his cousin out to Australia – where, purportedly, the cousin had become a dollar millionaire – Mick replied that he did not think that he could go or that he would like it: "I'd miss my family too much".

7. Conclusion

What kind of "class identity" does Mick Hanrahan make manifest? In contrast to those earlier, non-portering voices (Simon, Roderick, Jim) who talked class in such a way as to hierarchalize members of Constance according to group significations, I feel Mick's way was both more universal and more individual.

Amid a family and before a community he performed a fulfilling individual identity upon which poverty did not supervene and where nullifying institutional stratifications were transcended. He possessed heroic dimensions because he consistently punched above his weight, literally and metaphorically. He was a class act because he drank excessively and pleased himself routinely despite his poorly paid and esteemed work; he continued to excel at sports despite his injured and ageing body; he acted the man to wife and family despite her earning more and holding the purse strings. The nervous energy which Mick exuded and expended – he was seldom stationary – bespoke the execution of a classiness that inhered in his own body: he would inhabit this body fully, towards the fulfillment of its capability to make him feel good – in fighting, drinking, sex, gambling, fathering and managing.

But this individual embodiment was also universal, in that it pertained to universal (masculine) bodies, beyond institutions. Mick could have begun again in Australia like his cousin. He chose not to because he discerned in Easterneuk a whole world: Eastern-euk was a world in which everything happened, a world of fullness and complexity. Here Mick had all the institutions that were significant to him: family and marriage, friendship, house and home, worksite, pub, sports field and links, television, radio and Web, holidays. The Easterneuk world spanned the divide between worksite and recreation, it incorporated a history, it was a source of value and an arena of virtue, of inclusion, sympathy and judgment. Easterneuk was the world that mattered.

As a relationship, wrote E.P. Thompson (1972: 9,11), class possesses a “fluency” which can be difficult to capture analytically since history cannot be vivisected; a “pure specimen” of class’s patterning of productive relations escapes “the finest-meshed sociological net”. Instead, “the relationship must always be embodied in real people”. Focusing on Mick Hanrahan in this article, how he carries himself and transacts and delivers, I have wanted to take Thompson literally, to identify working-class consciousness in the context of Mick Harahan’s life. Moreover, seeing that “consciousness of class arises [...] never in just the same way” (Thompson 1972: 10), it is to be accepted that class as Mick Hanrahan embodies it concerns an excellence of execution, a “class act”, that transcends socioeconomic status. Mick Harahan’s class act concerns a presentation of self as an aesthetic, manly, universal whole.

Nor is it only Mick Hanrahan, finally, who transcends the narrow discursive bounds of Constance Hospital. Fieldwork at the Hospital also conjures up the wider world as an anthropological field. For in Mick is to be espied “Everyman” or “Anyone”, a human actor who finds himself in common discourses of status differentiations and boundedness but who animates those discourses with his own original and possibly uncommon sense (Rapport 2012). The anthropologist’s “field” is of necessity narrow and particular – he or she can only witness so much – and yet what is witnessed can be deemed to give onto a universal perspective.

References

- Rapport N.
2009 *Of Orderlies and Men: Hospital Porters Achieving Wellness at Work*, Durham NC, Carolina Academic Press.
- 2010 «At home at work in the hospital: How the porter distances himself from the contagion of the patient», in S. Williksen, N. Rapport (eds), *Reveries of Home: Nostalgia, Authenticity and the Performance of Place*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing: 209-30.
- 2012 *Anyone, the Cosmopolitan Subject of Anthropology*, Oxford, Berghahn.
- Sinclair S.
1997 *Making Doctors*, Oxford, Berg.
- Thompson E. P.
1972 *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin.

Paolo Favero

Picturing Life-Worlds in the City

Notes for a Slow, Aimless and Playful Visual Ethnography

Epilogue

Turning the key into the door-lock, twisting it twice, opening the door. Leaving the light of the flat for the semi-darkness of the stairs.

Down the stairs, and into the misty body of New Delhi. A walk down the streets of my neighbourhood. Greeting the owner of the electronic repair workshop who sips tea amidst refrigerators and air-conditioners. Waving at his son playing cricket in the local (HSBC sponsored) gardens.

Inside the Defence Colony market. Shopping housewives followed by bag-carrying servants. Young thugs in baggy trousers and baseball caps hanging in the corner.

Into a rickshaw and out across the neighbourhood. An old British lady, Defence Colony's own living colonial memory, walking out of her bungalow covered by a wide straw hat and a blue flowery dress. Past "Flavours", Delhi's most popular pizzeria, and out on the ring road.

Swallowed by the traffic, zigzag lines... Lajpat Nagar and its busy bazaar on the right hand side and then up on a flyover. From up there the pink façade of the local Hindu temple can no longer hide the view of the cupolas of Nizamuddin's Sufi tombs.

The eye turns left now: some Mughal ruins swallowed by Delhi's Golf Club's artificial hills and trees. The ruins disappear for good behind the white facade of the Oberoi Hotel. Another Mughal monument appears. Preserved in the middle of a roundabout it looks like a table-centre decoration. Around it, and into Rajpath, the true heart of colonial Delhi.

A glimpse at India Gate, tribute to the many Indian soldiers who died in the name of wars that they had not themselves declared. Tourists, dancing monkeys and ice-cream parlours on wheels. Into another lane, the sun breaking its way through the morning mist. From the British bungalows to the citadel surrounding Connaught Place (from now on "CP", the city's symbolic mid-point), the buildings keep growing higher and higher. Five star hotels and offices.

By the crowded tourist market on Janpath, the auto rickshaw *whalla*¹ stops. Anil spots me and throws the paper mug he was drinking from in the trash bin. That day, as it often used to happen, Anil and I went walking along the colonnades of CP. He and his friends would always gather here, and so would therefore we. Intimate stories, dreams and wishes were shared amidst Kashmiri travel agents hunting for clients and stressed overweight professionals; beggars and well-ironed civil servant; kids desperate to look like video-stars, and backpackers attempting to appear like Indian sages; fancy Italian shirts and bronzes of dancing Lord Shiva; boys looking at girls, and girls pretending not to be looking at boys. The more I walked in this area, the more I got to know Anil, and the more I got to know Anil the more I started wondering whether he was just a daydreamer or a really exceptional character. Son to a civil servant and a housewife (both Punjabi and Brahmins) and raised in an economically backward suburb of Delhi, Anil had big plans for himself. He was soon going to buy a car, a house in South Delhi and live a happy independent life. Yet, Anil came from a relatively poor family. His childhood was all about school, work in the family owned street-shop, and cricket. A brilliant student Anil was, however, admitted to the University. Later on he also began a PhD and then came the big leap, right into that low-status world of tour leaders and tourist guides. That made his fortune. When I first got to know him I was doubtful about Anil's sense of reality, yet, his transformation would happen right under my eyes in the years to come. And it was updated with our regular walks in CP. From a hungry tour-leader, hunting for opportunities on the back of a motorbike, he would become a smart manager and the owner of a two-storey house in the southern upcoming suburb of Noida and, of course, of a luxury AC-car. At that point I revised my doubts, but that happened some time later. For now, I was with Anil right there in Connaught Place, the area designed and built by the British to mark the distance between the Indian and themselves, right there where the white pillars of colonial cleanliness were now covered by posters inviting

you at once to vote for the conservative Hindu right and to buy Levi's jeans worn by luscious (but explicitly Indian) models.

At the eastern corner of CP the fast-food "Wimpy" is crowded with the usual middle class families. Further down, at the coffee-shop "Barista" professionals and intellectuals chat and play chess. Anil flips through the pages of the "Economist", "India Today" and a book of Osho at a newspaper stand. Putting down the book, he starts reflecting loud on how India really opened up only when he was becoming an adult. As a boy he dreamt of Nike-shoes, American movies, blond foreign girlfriends. Then he grew up. He worked hard at hiding his *Hinglish*² under a cover of English-sounding English.

Under the CP subway: vendors of funny key rings and India-maps. Out again on Janpath leaving behind our back the dust of a gigantic construction-site. «Once upon a time we had to go abroad or look abroad to find things – Anil says – then suddenly everything was here...». A giant red news sign on the top of a building blinks: «India going to be one of the fastest markets in the world: Ericsson». Passing by the Tata car shop, the pan-vendor, MacDonald's. Anil tells he has bought many pair of Nike shoes now, he has had several foreign girlfriends and seen American movies too (finding them both lousy). «I prefer to speak Hindi among friends than English, I am a typical middle-class Indian». Zigzagging between the cars stuck in the usual Janpath traffic jam, Anil wants to tell me more about the flat that he is planning to buy: «I have the money for the flat now... by the way can you come along to my property dealer in a while?», he asks me. His dream is of a luminous flat facing a green area. Approaching the "Crafts Emporium", the tall modern building filled up with "authentic" Indian souvenirs for sale to tourists and middle class Indians alike. Sitting in the coffee shop, squeezed between a group of Japanese tourist and the peaceful marble feet of a gigantic Buddha, Anil starts showing me maps of flats and furniture catalogues. He explains that his wish is to have a flat containing all modern/Western comforts but which may also respects the principles of Vastu (the ancient Vedic teachings for architecture). Decorated by antique Mughal furniture this home, like its owner too, was aimed to become self-consciously Indian. A dream of India; a search for the meaning of its great civilization; the past brought into the present. This popular tourist guide, recently turned also student of astrology, asks me to jump on the back of his bike and away we go towards South Delhi.

The text you have just read above, in the *Epilogue*, is a kind of travel across the city of Delhi lead by a "kino" eye. It is a montage-inspired and dramatized textual translation of video-footage, photographs and other visual impressions that I have gathered in the city across a longer period of time. Such visions are, in the text, brought in contact with the verbalized narratives of my field interlocutors and in particular with those of Anil, one of my key figures. The vignette is, in fact, an attempt at telling his life-story within, and through, the metropolitan-landscape surrounding him and our interactions. Parallel lives, perhaps: Anil, and his social climb in the age of liberalization; his progressive exposure to the 'West' and his growing pride in India (a proper case of 'Indianization' I would say); and Delhi, a metropolis in change, producing its own history by containing, displaying and decorating many individual stories (such as Anil's own).

This vignette draws our attention to the enormous amount of ethnographic information contained in the visual and material culture surrounding the fieldworker and to how such information dialogues with other types of material such as verbalized narratives obtained through life-stories, open-ended conversations, interviews, etc. In other words, the serendipitous (cf. Hannerz 1993) encounter with signs and objects inhabiting the space in which we conduct our research can provide us with precious insights into a field that we are otherwise accustomed to explore through word- and text-based research techniques. The present paper is an exploration of this topic. Based upon my fieldwork in Delhi, I will discuss the extent to which the visual and material culture of the city have, during my research, provided me with important insights mirroring, crystallizing (and at times also putting in question) the verbalized stories that my interlocutors had shared with me. The visual field's own polysemic³ character and open-endedness (cf. Barthes 1977, Berger 1972) and its capacity to open us up to the sensorial and emotional dimension of everyday life (MacDougall 1997a, Pink 2006, Edwards 2006) are precious tools allowing us to gain new access to, and understanding of, our fields. After all, as MacDougall suggested, an attention to the visual can teach us not only «different ways of understanding, but also different things to understand» (1997a: 287). In the first section of this paper I will explore the extent to which the visual and material culture of Delhi can function as "spies" (Ginzburg 2000) of the local growing popularity of instances of "Indianness". For doing this I will contrast textual reflections with a number

of selected photographs. Following up on this discussion, in the second section, I will address the importance of a creative use of audio-visuals in ethnographic research. Finally, in the conclusions, I will round up my reflections by making a call for a slow, aimless and playful ethnography. I will suggest how, today in particular, it is important to resist the urge of maximizing the use of time in the field. The field researcher should allow him/herself to slowly enter the rhythm of the field. An approach that may lead indeed also to a sense of frustration, this practice can however also lead to a growing openness and attention to unexpected insights.

Before I go any further I need now to briefly introduce the reader to the context of the research on which this paper is based. I conducted fieldwork in Delhi between 1997 and roughly 2001 on young middle class men, globalization, and cultural identity⁴. My original research aimed at focussing on the cultural changes that had followed the opening of India's economy to the global market, an entry officially sanctioned in 1991 with the economic reforms designed by then finance minister Manmohan Singh⁵. I was interested to understand how the generation that epitomized this entry experienced and constructed their identities *vis-à-vis* the growing number of messages and images reaching the country (at high speed) from all over the world. I created a network of interlocutors among English-speaking, educated, Delhi-based men between twenty and thirty years of age who were enthusiastically 'using' the opening up of India for personal purposes of career and leisure. Tourism, the Internet, journalism, sports, multinationals, etc. became the work arenas in which I met my interlocutors but then I let myself get pulled by each of them into their circles of friends and colleagues and became involved in a web of relations characterized by a high degree of heterogeneity.

To give a more concrete insight into my field, my interlocutors were, besides Anil whom I introduced above, young men like Rohit, at the time a twenty-four year-old manager of the Delhi branch of a Bombay-based family run car dealership. Having grown up in an affluent family in Bombay, after having completed his college studies, Rohit studied for a few months in the US. After joining the family business again he embarked, just a few years after my fieldwork, in an MBA in Holland (which he completed successfully). Rohit introduced me to his best friend, Neeraj. Of the same age Neeraj worked as India correspondent for the Japanese Broadcasting channel NHK. Coming from, and living in, a lower middle class area in Western Delhi together with his father, a retired civil servant, his mother, a retired teacher, and a younger brother,

an army officer, Neeraj had been able, through his parents' sacrifices, to study journalism. During the last phase of my fieldwork Neeraj left for England to take a masters degree. For him going abroad was however not a matter of desire for new experiences but rather a way of securing a better future for himself and his family. Back from England Neeraj would, however, speak with a rather funny British accent. Yet he would still devote the first minutes of the morning to meditate to the chants of the *Gayatri Mantra*. Rohit is today a successful businessman busy with setting up new ventures between Delhi and Bombay and Neeraj, a former UN-diplomat, is now rethinking his career in a shared flat in London.

In the field I also met Jaideep (born in 1973). Because of a coincidence, I happened to meet him on the very same day in which he had returned to Delhi from the US, the country he had migrated to at age 19 and where he had done a career in an international taxation office. «One day I had it enough, I bought a one-way ticket and I'm back home, man!» he told me at that first encounter. In Delhi, Jaideep started making a living out of coaching tennis. This was his big love and it was something that according to him would have been impossible just a few years before. Globalization made his dream true. Jaideep comes from an elite family (the father is a retired army officer and the mother a retired teacher) but not one that can give him much financial support. In contrast, his best friend Pragun is the son of the owner of one of the most successful travel agencies in Delhi. After a few years spent studying in the US, Pragun joined his father's business where he now works full-time holding in particular responsibility over its most expanding sector, outgoing tourism (i.e. local clients purchasing trips to Europe, US and East Asia). Today Pragun is still working in the family business (and has become a father too) and Jaideep is the co-director of the largest and most successful tennis academy in South Asia.

I could give many more examples but the ones above are sufficient to give the reader a sense of the life trajectories and networks I got involved in through these individuals. Despite their differences in backgrounds (all of them privileged in some sense) my interlocutors symbolized, as I anticipated above, the entry into a new era, one filled with great hopes for change. They shared a concern for finding a way of living that most of them defined as "stimulating" and "rewarding". They wanted to avoid arranged marriages and to choose their girlfriends and friends on their own and not necessarily within (caste, class and ethnicity defined) community boundaries. All of them undoubtedly considered the opening of India to the global market as a key-event making it possible for them to

fulfil their career, sexual and leisure dreams. Their involvement in wider networks of both career and leisure was a constitutive part of their identity and part of a “symbolic capital” (Bourdieu 1990) that they carefully administered at work and in private life and through which they created, and demarcated, their status. Their stories were a window onto a new India, a country that, with all its compromises and difficulties, was dreaming of a new historical phase, a Kalyug⁶, bringing the country back at the centre of world history. My fieldwork gave, in other words, birth to an early description of the enthusiasm for a future “Tiger India”⁷. This was a moment of intense growth in instances of pride in the country and my interlocutors were among the most vivid signs of such a historical phase. In their life-world (Habermas 1997), in fact, being ‘cool’, ‘cosmopolitan’ and ‘modern’ (terms adopted by them) was not synonymous with copying the ‘West’ but rather with being proudly ‘Indian’. Playfully inverting the meaning of the so-called ‘colonial dichotomies’ (i.e. India *vs* West, tradition *vs* modernity, spirituality *vs* science cf. Gupta 1998), my interlocutors contributed to renew the discourse that had historically functioned as the foundation for debating change in India. Their creative use of ‘India’ ‘West’, ‘modern’, ‘traditional’ (which given their changing, fluctuating and emotional connotations, I chose to label as ‘phantasms’⁸) and their growing faith in India’s future intrigued me and became the main focus of my study.

Visible Signs. A Case of Branding India

As hinted at above, the life trajectories of my interlocutors mirrored much wider changes. During the years of my fieldwork, in fact, advertisement, films and TV-programs (addressing young people but not only) all started progressively to promote ‘Indianness’, increasingly offering symbols able to highlight the ‘coolness’ of Indian things within a modern, cosmopolitan, globalizing context. A proper case of “India” branding (cf. Mazzarella 2003). Delhi was a very evident arena of display of such changes. A city that had always been a catalyst for people and ideas coming from all over the world, Delhi had, in the nineties, progressively been identified as the «epicentre of India’s economic modernization» (Saran 1999) hence embodying at once both the past and the future of the country. A look into its architecture and décor, i.e. into the city as an ‘urban gallery’ (Bhatia 1994: 32), can be quite instructive for understanding the way in which urban space embodies narratives of cultural change. At a first glance Delhi strikes the observer

for its syncretic character.

As shown in Picture 1, Delhi presents side by side with each other lime-washed surfaces of functionalist and modernist character and futuristic experiments, baroque decorations and Roman details, Mediterranean/American styled villas and wonderful examples of the ‘very Delhi’ Punjabi baroque style (see Picture 2). The latter genre, born in the first post-independence period as a consequence of the upper classes’ desire to react against Nehru’s austerity rule, was developed by Austrian architect Joseph Heinz (cf. Bhatia 1994) hence testifying to Delhi’s long syncretic history. Moving to contemporary architecture, however, the present popularity of “India” among the metropolitan elites is easily detected in the trends that have characterized the past 15-20 years of private housing design. One young architect that I interviewed in year 2000, told me, for instance, that the expectations of most of his clients were increasingly generated at the interface of ‘Western’ comforts and Indian values. «They want houses that merge the best of India and the West», he said. Similarly, in an article on interior design in the *Hindustan Times* we read «if there is a trend, it is to blend the contemporary with the traditional» (Singh 1999). Yet, it is a priority in this blend, in particular among upcoming youth, that their houses look specifically Indian (cf. Prakash 1997). The house in Picture 3, located in South Delhi, is a good example of this, displaying at once both materials and design from village India. In Picture 4 is an even more prototypical example of this, designed according to the shape of classical south Indian houses.

Attached to this phenomenon is also the growing popularity of Indian furniture and design. When he was finally able to purchase his house Anil, the tour leader, filled his house with Agra marble decorations, Rajasthani chairs, Kashmiri carpets, etc. It was with him that I visited Haus Khaz, an urban village built on the remains of a Mughal city, that has progressively been turned into an attraction for all those interested in buying Indian furniture and design (cf. also Tarlo 1996). A gallery of “real, traditional Indian” stuff, Haus Khaz is today one long line of shops selling Indian furniture, arts and jewellery. There you may also find, as showed in Picture 5, amazing collections of (overpriced) posters and covers of soundtrack records of old Hindi films. This recuperation of old Indian memorabilia is indeed a growing business today. During my last visit to Delhi I met Preksha, a young designer (by the way she too had chosen to come back to Delhi after a few years spent in London convinced that only here she could make her dreams come true) who works with re-promoting old objects and ma-

terials (basically junk) in the shape of art installations for hotels and shopping malls. While visiting the junk market with her one early Sunday morning I discovered the amount of film souvenirs that were available in the market (Picture 6) and also the number of young middle class men and women hunting for such objects.

From Haus Khaz the step is relatively short to Dilli Haat, a market for traditional Indian handicrafts born in the late 1990s in South Delhi (cf. Favero 2007). Constructed to resemble a traditional Northern Indian rural market, with forms and materials resembling those of Indian villages, Dilli Haat, while looking “touristic” is actually mostly popular among the local middle classes who flock to the place, as I could discover during my fieldwork there, especially during festivities. Similarly to other institutions such as the Crafts Museum (cf. Greenough 1996) and the Crafts Emporium this market promotes the heritage of rural India in packaged form (Picture 7), a phantasm of India constructed within the logic of consumption. Indian history and culture are consumed by the visitors, who gather here to shop and have fun but also to get a taste of traditional Indian lifestyle and culture. As one man carrying his young child around the market remarked: «At least my son will learn something about India!».

Dilli Haat also hosts a number of small street eateries offering specialties from the different parts of India. Let me use this as a stepping-stone for describing another trend that I observed during my fieldwork. My interlocutors, once again against expectations of a progressive “MacDonaldization” of the world (Ritzer 1996), were all quite active searchers for the best kabab of the city. Among the various places they took me too, let me point out Zila Kakabpur (meaning roughly ‘the city of kababs’, Picture 8), a good example of a hybrid concept highlighting and marketing itself through notions of Indianness. Looking from the outside design like a cosmopolitan eatery Zila was actually marketing itself through the popular brand of Lucknowy cuisine (Lucknow being considered the heart of Mughlai cuisine). While the servants walked around in red and blue mechanic’s overalls and baseball caps the place was filled with small signs of ‘India’ beautifully mingling with the other modernistic elements: glass containers filled with different types of legumes, a big poster showing Indian varieties of spices and lentils; a menu consisting exclusively of lentil soups (*dal*), different types of North Indian bread (*roti* and *naan*), and *kababs*. Zila’s *kakabs* were served without knives and forks (inviting clients to eat in the proper Indian way). However, food would come served on small smart colourful porcelain

plates and trays (and not metal ones as in regular street eateries) and the place had also adopted the small paper containers that fast-food dealers used for serving French fries, filling them with the raw onions and raw green chillies that are compulsory in northern Indian cuisine. As Pragun and Jaidee told me when they took me there for the first time, this was one of the ‘musts’ for *kabab* lovers. In the last year however their passion had turned to another newly opened restaurant called “Punjabi by Nature” (ironically the name of a well-known Canada-based activist movement supporting the cause of a free Khalistan, i.e. an independent state for the Sikhs). Remaining in the world of eateries, Pizza Hut’s own 2001 Diwali campaign (Picture 9) offers another interesting example of pride in, and branding of, India. Here, a red (ketchup) *Swastik* (Vedic symbol of prosperity), is topping a pizza (in India a symbol of Americanization). This superimposition is indeed symbolically placing Indianness on top of what is evidently an imported food item.

During my most recent visits to Delhi I have been able to observe how the process of branding of India has gathered further momentum while also transforming itself into something new. Indianness is in fact now coupled with a progressive narrowing down and particularization of local identities. At Nirula’s (one of Delhi’s first Westernized fast foods, Picture 10) the new celebration of Delhi’s identity looks like one of the many examples of a later and more specific stage in the re-enchantment with, and branding of, locality (in a mix here of Delhi and India). Differently from when I started fieldwork, Delhi has increasingly started branding its own identity and history. The above-mentioned deco of Nirula’s is already an example of this with its images of the Qutub Minar (a key monument of historical Delhi), with its white Ambassador (emblem of all politicians and bureaucrats travelling across the city), and with a smiling Sikh (with Punjabi culture being used here to epitomize the city). Even more so there is today an ongoing production of postcards identifying and making at times fun of the city (Picture 11) or of small refrigerator advertisements showing various emblems of the city (items that were absent during my previous phase of fieldwork, Picture 12).

During the spring of 2012 I was able to observe how the Indira Gandhi International Airport of Delhi, opted for opening a sports bar dedicated to the Delhi Daredevils, the city’s team in the new Indian Premier League of cricket (Picture 13). It is interesting to notice how the same airport has today become a key arena of display for an updated version of the India brand. Between pacifist souvenirs dedicated to the “Eternal Gandhi”, to miniatures

of Gods, t-shirts displaying the message «I have survived! The Great Indian Experience», and miniatures of three wheelers and Ambassador taxis, the airport is becoming a privileged site for branding the identity of the subcontinent and of the city too (Picture 14).

Many more examples of branding of locality could be given but I believe that the examples above may have been enough to show how in the contemporary context Indianness (and new instance of locality too) are emerging with a new strength. In tune with my informants' playful inversion of the meaning of the colonial dichotomies 'India' and 'West', 'modernity' and 'tradition', local (and traditional) identities are being emphasized as key ingredients for the creation of a modern, global image. The notion of the "global *desi*" (a term which stemming from the word *desh*, meaning country, denotes someone or something that belongs to India) is the winning solution. Spicing 'tradition' up with some global elements that can attract the contemporary consumer is the recipe for the successful creation of 'India'. The urban landscape has, hence, offered me throughout these years of involvement with the city a narrative of cultural change running in parallel (and at time contrasting with and commenting upon) the stories that I gathered with and through my interlocutors. Building up on these observations let me now proceed to discuss some methodological implications relating to the use of audio-visuals in ethnographic fieldwork.

Producing Visual Stories

My emerging attention to visual and material culture lead me, during fieldwork, to embrace audio-visuals as instruments for grasping the signs that surrounded me and my interlocutors. In tune with the experiments conducted by many anthropologists (Caldarola 1985, Loesch 2005, Ruby 2000, Pink 2007, Banks 2001, Prosser 1998) I tested the potential of photography first and video later on in many different ways. However, I here want to draw the attention to one specific event that made me reflect upon the meaning of images and image-making in fieldwork.

In Picture 15 Neeraj, at the time a 28-year-old journalist, pretends to meditate under a MacDonald sign in a shopping mall in South Delhi. This photograph, while 'taken' by me, was actually 'created' by Neeraj. It was born as a consequence of our shared interest in photography and of the discussions we had had across the years on the meaning of modernity in India. Neeraj instructed me here about how to compose the image, what should

be seen in it and what not. He told me when to click, what kind of field depth to use, etc. Doing this, he offered me a privileged insight into the re-fashioning of the meaning of the colonial dichotomies in the context of contemporary Delhi (one of the themes that, as I mentioned above, became fundamental in my research). Neeraj had in fact reproduced a scene displaying a stereotypical posture representing 'India', i.e. a meditation posture, within a 'modern' commercial setting (epitomized by the dominating MacDonald's sign). In this way he had recreated visually the idea that 'tradition' exists only (and is shaped) within 'modernity', visually translating Mitchell's (2000) and Rofel's (2001) notions of modernity as a stage within which differences are shaped and generated¹⁰.

This episode was pivotal to my understanding of the re-fashioning of the colonial dichotomies among my interlocutors and offered me a new and unique insight into their life-worlds. However, it also unleashed a series of reflections on the meaning and politics of ethnographic practice. The photographic 'event' (cf. Caldarola 1985) just described was in fact a shared or relational one and not one centered exclusively on the intentions of the photo(ethno)grapher. Suddenly, in the situation above, the roles of subject and object got inverted. I found myself 'into someone else's story' (MacDougall 1994: 35) that is, into Neeraj's own ironical display of his own life. What made this inversion possible was, I believe, the playful and relational use of the camera, a usage detached from realist notions of documentation, description, illustration and explanation. In tune with Adelman's idea that the key concern for a visual researcher should not be «to look for the right time to shutter, but rather to enter into rhythm of the subjects' gestures so as to be apart of the flow of events» (Adelman, in Prosser 1998: 150), I did playfully approach the camera as an instrument of 'truth-making' (Taylor 1994: xiii) and not as a frame through which to gaze at the world from a safe distance. The camera was the very center of my interaction with Neeraj here. A true creator of knowledge, this instrument was the trigger of that unique and contextual process of self-narration.

Image-work at large offers indeed evident advantages for relating to our interlocutors. As a language closer to the experiences of most of the people we come in touch with, photography (and film too) can be useful to interpellate individuals, allowing and inviting them to point out new events, objects and situations to us and hence to involve themselves into our work. If playfully involved in the process, subjects may also, as in the case of Neeraj, choose to act in front of the camera dis-

playing in such way new aspects of their own identities. Such aspects may later on be the object of further exploration with the help of other (and perhaps more conventional) ethnographic means. A creative relational use of the camera can therefore help us in actively involving our interlocutors in the process of meaning-making. It can bring to the fore the nature of knowledge as a “processual aspect of human social relations” (cf. Banks 2001:112) rather than as a static thing ‘out there’ waiting to be discovered and ‘documented’.

Towards a Slow and Playful Ethnography

In this paper I have discussed how an attention to the visible signs inhabiting the spaces in which we conduct research and the (combined) creative use of audio-visuals for exploring such signs constitute precious instruments for gathering in-depth ethnographic insights into our fields. Such practices, as I have shown, can allow us to rethink (or simply complete) the information we have obtained verbally through the use of interviews, conversations etc. Let me conclude now by sharing a few reflections on the requirements of such practices. To explore in depth the material and visual culture surrounding us and to adopt creative and playful participatory image-making practices are indeed time costly activities that require from the researcher also a capacity to temporarily suspend her search for the “ethnographically meaningful”.

In my book *India Dreams* (2005) I opened the discussion on methodology with the following sentence: «In the “field” I hung around, I interviewed, I danced, I photographed, I drank, I watched TV, I read the newspapers». Despite its obvious irreverent playfulness, this sentence does indeed fully describe my own way of being in the field (in particular during the first months of fieldwork). In order to be able to understand my interlocutors I had, in fact, to enter the rhythm of their lives. At the beginning, however, I found this a fairly annoying experience. I felt that I was spending time in useless activities that were not providing me with ‘material’ able to live up to the standards of what I considered to be a “thick ethnography”. I was in fact passing my days immersed in endless sessions of gossiping, in commenting at people passing by on the street, in deciding where to go for coffee or *pakor*¹¹. And I was spending the nights watching Western action movies wishing that at least the film was a Bollywood blockbuster (which would have made the experience so much more ethnographic!). The notes that I wrote during my first months of fieldwork do testify to my sense of frustration. I wanted to

understand more and to address more important topics with my interlocutors rather than sitting for hours and hours gossiping and drinking cold coffee. At a certain point, some months into fieldwork, I decided however to let myself go. I allowed myself to get absorbed by the flow of the events characterizing my interlocutor’s lives and to be carried away by the rhythm of the city. Walking the streets of Delhi with my “friends” with this new spirit I felt as if I had transformed myself into a proper *flâneur*, a “passionate spectator” (Baudelaire 1964) losing himself in the aesthetic contemplation of what surrounds him. It was during these moments that I really started paying attention to the objects and signs that were surrounding me. Looking backwards, I consider therefore all such (apparently useless) moments as the most precious generators of ethnographic insight. They allowed me to explore my interlocutors’ life-worlds with open eyes, without the hurry of finding “the meaningful” (and hence without the attached risk of forcing onto my field preconceived notions or gate-keeping concepts). The acceptance of a temporary absence of an immediate research goal, i.e. the decision to suspend my search for meaningful information, did allow me to discover the topics and cultural categories that characterized my interlocutors’ lives. It allowed my work to shape itself up on the basis of the necessities of the field. It was, in fact, at that particular point of time that audio-visuals emerged as a useful instrument for my research. However, in my usage of such instruments too, I did follow the principles of an aimless action putting the relation between me and my interlocutors ahead of my desire to capture ethnographic evidence. I therefore believe that notions of slowness and aimlessness can be powerful companions to our ethnographic practice. They may allow us to discover new things in our fields while bringing us also closer to our interlocutors. Such a notion, I believe, is particularly important in the current historical moment, one characterized by ever increasing pushes towards faster, more productive, goal-oriented, market- and policy-friendly research projects and study programs. A “slow, aimless and playful ethnography” can function as a fair antidote to such tendencies and bring anthropology in touch again with its own roots.

Notes

¹ “Auto rick-show whalla” is the term for denoting the driver of Delhi’s popular three-wheeler taxis.

² *Hinglish* is an ironic term conventionally used to address the Hindi-influenced English spoken in Northern India.

³ With 'polysemy' Volosinov indicated how signs and representations carry varied layers of meaning that may produce unpredicted results (cf. Cubitt 2001).

⁴ Funding for fieldwork was granted by the Bank of Sweden Tercentenary Fund, and by smaller scholarships by SSAG (The Swedish Society for Anthropology and Geography), HSFR (Swedish Board for the Humanistic and Social Sciences), the Lars Hierta's Minne Foundation and the Hierta-Retzius Foundation and STINT (The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education).

⁵ I highlight here my usage of the word "sanctioned" given that the India economy has been progressively opened up throughout history and in particular during the 80s under the prime ministership of Rajiv Gandhi.

⁶ According to Hindu mythology *Kalyug* or *Kali Yuga* is the fourth and final era in the spiritual evolution of man.

⁷ This moment has been recently depicted by many authors (cf. Kamdar 2007, Taroor 2007, Gupta 2009).

⁸ The "phantasm" was, in my usage, the 'instrument' through which my interlocutors approached, interpreted, felt and contextualized the images that surrounded them. Following Agamben (1993) who used the phantasm to describe what linked (and at the same time blurred the boundary between) the internal and the external, the real and the imaginary, I approached the phantasm as what mediates not only between agents and their external space but also between the 'here' and 'there', the 'now' and 'then' of our daily experiences, between emotion and intellect, between collective and individual images, hence bringing together discourses and memories (in my case with different geographical and historical roots) that lie unspoken in our everyday lives (cf. also Ivy 1995).

⁹ Mazzarella suggests along this line (2003) that the 'New Swadeshi' is a winning concept in contemporary metropolitan middle class culture. The term Swadeshi, which means self-sufficiency, was the name of the pre-Gandhian movement claiming Indian independence from the British, but Swadeshi stands also commonly for a position of pride in India and things Indian.

¹⁰ Rofel (2001) suggests that modernity is at best compared with the "floor of a boxing match" where different "rhetorics, claims, and commitments to modernity get put into play" (2000: 638). In her words, modernity is "something people struggle over" (*ibid.*). It is an are-

na in which different representations of what it means to be modern are involved. Mitchell (2000) promotes a similar idea suggesting that modernity is basically a staging of differences enacted in a realm of representation. According to him the forms of difference involved here are mainly of two types. One type refers to geo-cultural differences. In its upholding of the divide between the modern and the non-modern, 'modernity' also upholds a distinction between the 'West' and the 'non-West'. Modernity is constructed through the marginalization and exclusion of those elements that question the norm (read 'modernity' and 'West').

¹¹ The *pakora* is an Indian fried snack.

References

- Agamben G.
1993 *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Banks M.
2001 *Visual Methods in Social Research*, London, Sage.
- Barthes R.
1977 *Image Music Text*, London, Fontana press.
- Baudelaire C.
1964 *The Painter of Modern Life*, New York, Da Capo Press.
- Berger J.
1972 *Ways of seeing*, London, Penguin.
- Bhatia G.
1994 *Punjabi Baroque and Other Memories of Architecture*, New York, Penguin.
- Bourdieu P.
1986 «The forms of capital», in Richardson John G. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press: 241-258.
- Caldarola V.
1985 «Visual Contexts: A Photographic Research Method in Anthropology», in *Studies in Visual Communication*, 11 (3): 33-53.
- Favero P.
2005 *India Dreams: Cultural identity among young middle class men in New Delhi*, Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology.
- 2007 «"What a Wonderful World!": on the "touristic

ways of seeing”, the knowledge and the politics of the “culture industries of otherness”, in *Tourist Studies*, 7 (1): 51-81, Durham, SAGE.

Thai W. C., Nalbantoglu G., Thai W. (eds), *Post-colonial Space(s)*, Princeton, Princeton Architectural Press: 39-52.

Ginzburg C.

2000 *Miti, emblemi e spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.

Pink S.

2007 *Doing Visual Ethnography*, London, SAGE.

Greenough P.

1996 «Nation, Economy, and Tradition Displayed: The Indian Crafts Museum, New Delhi», in C.A. Breckenridge (ed.), *Consuming Modernity: Public Culture in Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press: 216-248.

Prosser J.

1998 *Image-based research*, London, Routledge.

Ritzer G.

2000 *The McDonaldization of Society: an investigation into the changing character of contemporary social life*, Thousand Oaks, Pine Forge.

Gupta D.

2009 *The Caged Phoenix: Can India fly?* Stanford, Stanford University Press.

Rofel L.

2001 «Discrepant Modernities and Their Discontents», in *Positions: East Asia Cultures Critique*, 9 (3): 637-649.

Kamdar M.

2007 *Planet India*, London, Simon and Shuster.

Ruby J.

2000 *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.

Habermas J.

1987 *The Theory of Communicative Action*, Vol 2.: *Life World and System*, Cambridge, Polity Press.

Saran R.

1999 *The New Delhi*, in *India Today*, 6 December 1999.

Hannerz U.

1993 *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.

Singh V.

1999 *Plenty of Room for Attitude*, in *Hindustan Times Magazine*, 28 November 1999.

Ivy M.

1995 *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago, University of Chicago Press.

Tarlo E.

1996 *Clothing Matters: Dress and identity in India*, London, Hurst and Company.

Loescher M.

2005 «Cameras at the Addy: Speaking in Pictures with City Kids» in Grimshaw A., Ravetz A. (eds), *Visualizing Anthropology*, Bristol, New Media-Intellect: 55-68.

Taylor L.

1994 *Visualizing Theory*, New York, Routledge.

MacDougall D.

1994 «“Whose Story Is It?”» in Taylor L. (ed.), *Visualizing Theory*, New York, Routledge: 27-36.

Tharoor S.

2007 *The Elephant, The Tiger, and the Cell Phone. Reflexions on India, the Emerging 21st-Century Power*, New York, Arcade Publishing.

Mazzarella W.

2003 «“Very Bombay”: Contending with the Global in an Indian Advertising Agency», in *Cultural Anthropology*, 18 (1): 33-71.

Mitchell T.

2000 *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Prakash V.

1997 «Identity Production in Postcolonial Indian Architecture: Re-covering what we never had», in



Picture 1 (© Paolo Favero)



Picture 2 (© Paolo Favero)



Picture 3 (© Paolo Favero)



Picture 4 (© Paolo Favero)



Picture 5 (© Paolo Favero)



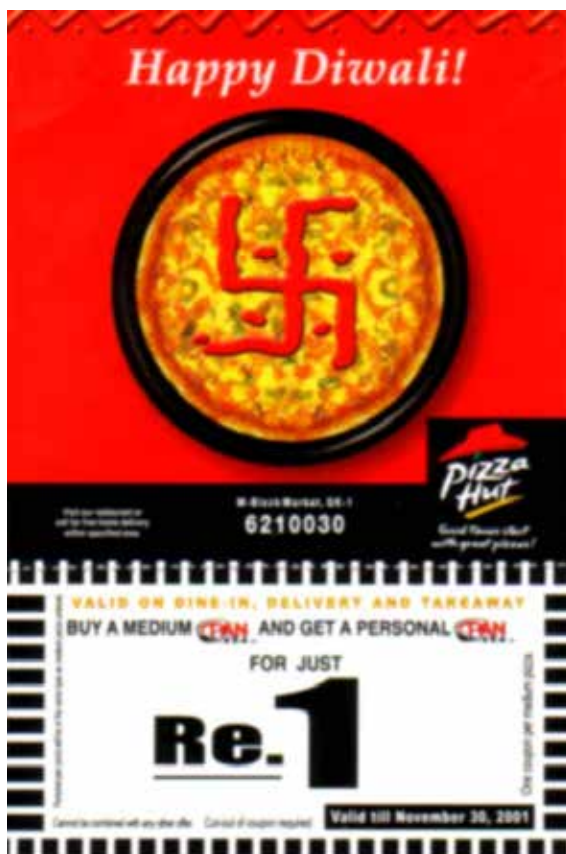
Picture 6 (© Paolo Favero)



Picture 7 (© Paolo Favero)



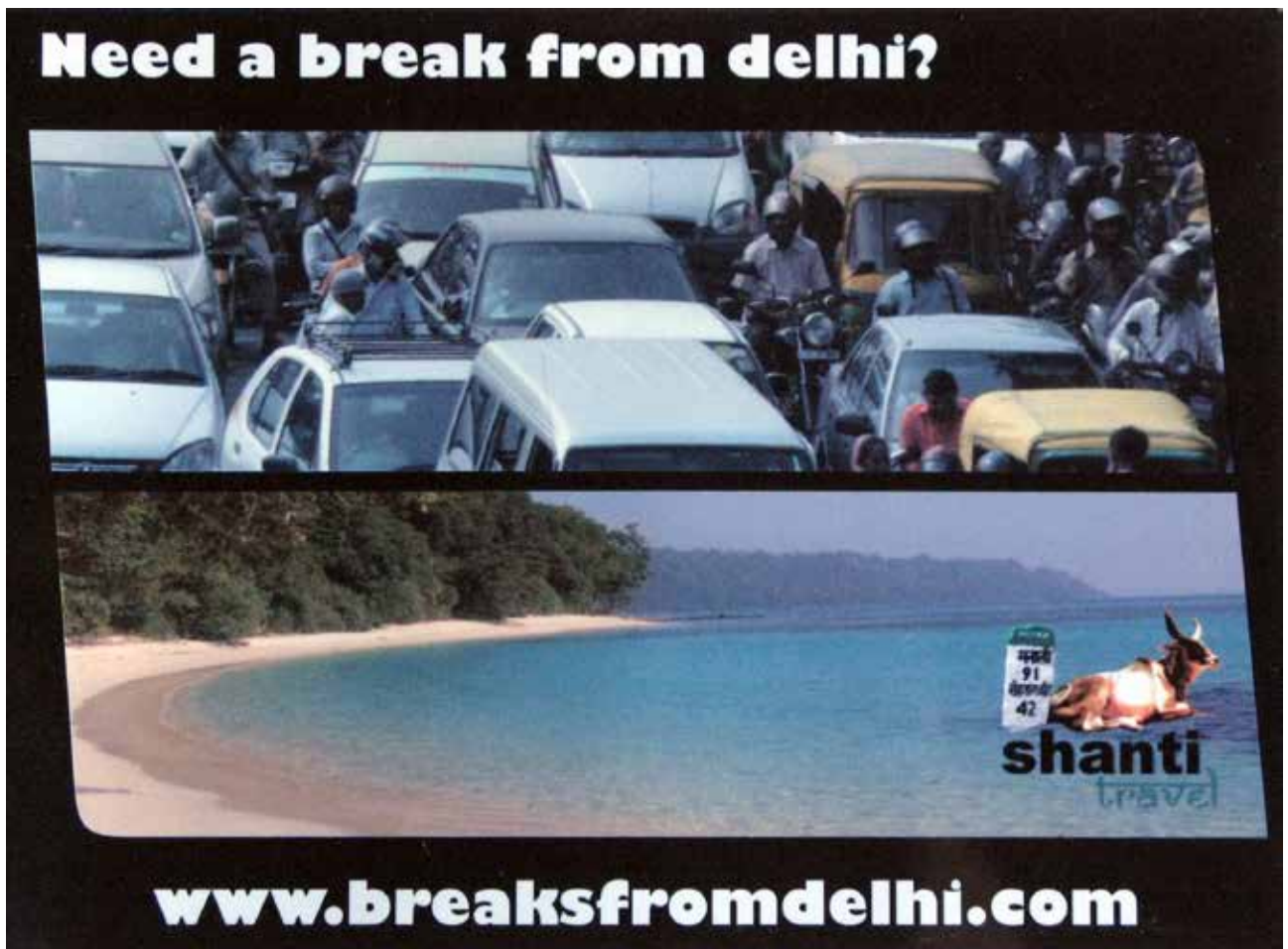
Picture 8 (© Paolo Favero)



Picture 9 (© Paolo Favero)



Picture 10 (© Paolo Favero)



Picture 11 (© Paolo Favero)



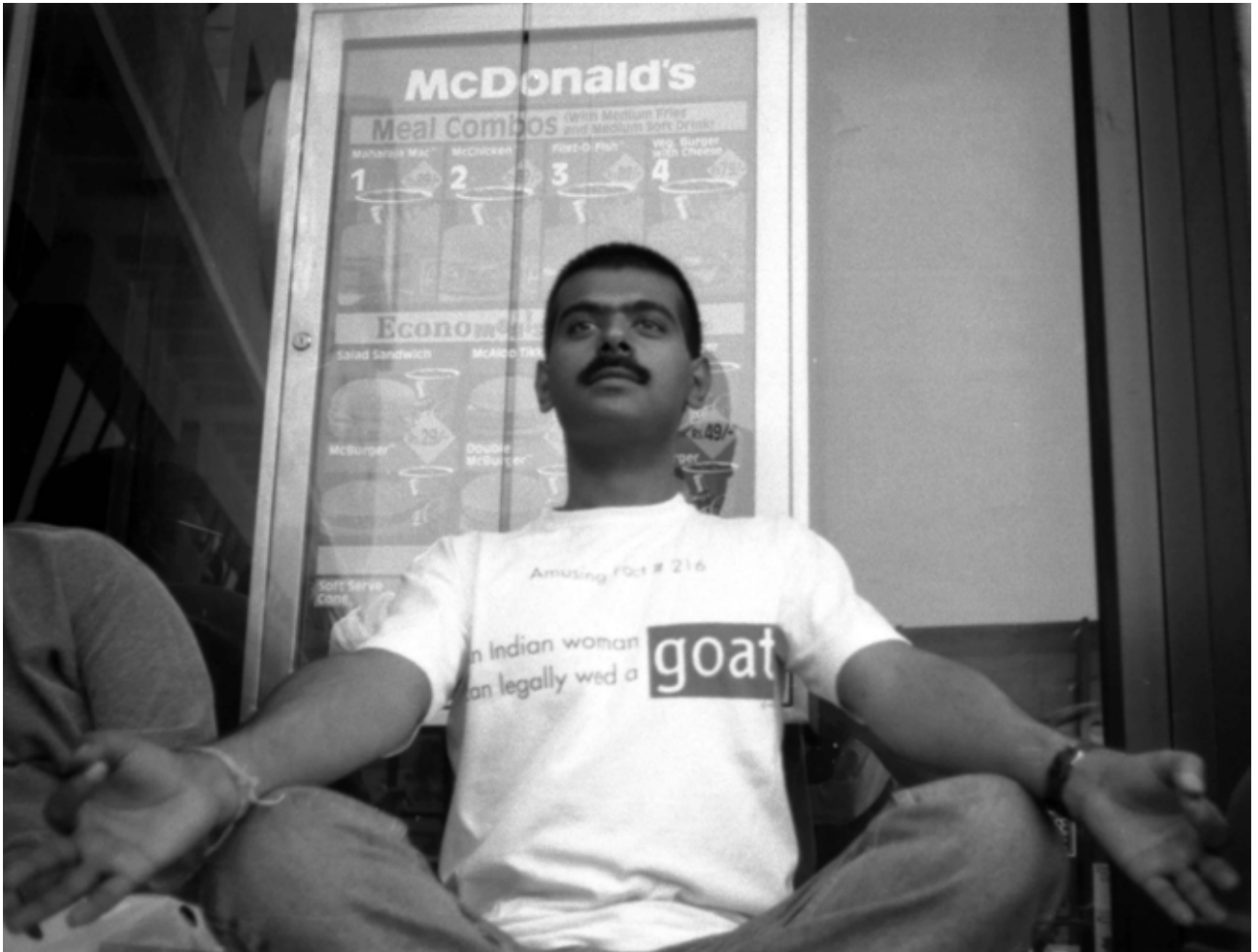
Picture 12 (© Paolo Favero)



Picture 13 (© Paolo Favero)



Picture 14 (© Paolo Favero)



Picture 15 (© Paolo Favero)

Francesco Pompeo

«We don't do politics». Rhetorics of Identity and Immigrant Representation in Rome City Council

This essay, developing an anthropology of policy perspective (Shore, Wright 1997; Shore, Wright, Però 2011), sets out to observe and analyse a local political process, the creation and establishment of the figure of adjunct councillors elected by non-EU residents to Rome's city council, which represents an emblematic and contradictory case study about migrants' political participation in Italy. Created in 2004, after a long debate, the adjunct councillors was elected the same year for the first time, with low levels of participation; re-elected in 2006 and since then still in office today, formally prolonged (the Council mandate is 5 years), was presented by the municipal administration as a major political innovation. At that time, in the modernizing scenario of the «Modello Roma», this process was intended to be a progressive experiment of empowering migrants' participation in local politics and was implemented in open opposition to the choices of Silvio Berlusconi's national government which were characterized by the tightening-up of immigration control policies through juridical and administrative restrictions introduced with the Bossi-Fini Law¹. The purpose of this mini-reform, effected through a modification of the municipal statute, was to obtain an initial acknowledgement of basic rights for the significant proportion of immigrants – more than 40 per cent of about 300,000 peoples – who had already been living permanently in Rome for more than ten years.

The analysis adopts an anthropological approach to governance (Però 2007), understood as a close scrutiny of the social management models inspired by new political schemes introduced by the European Union that completely redefine the role of the state in order to promote the participation of civil society in drawing up new forms of government so as to lighten the load on public institutions, moving to a different model of «shared administration». In Italy this process has been theorized in terms of a positive change of outlook that redefines the relationship with local neighborhoods and the stakeholders of «civic society» (Bagnasco 1993; Bonomi, De Rita 1998; Magnaghi 2000): a new model of participation inspired by municipal-

ism. This has resulted in a tendency that we can define in terms of a «polyarchy», or a structuring of powers and delegations in local contexts and at national level; through these the state exercises the unprecedented role of third stakeholder, controller and arbiter of relatively autonomous social processes which are the expression of a range of local scenarios. This polyarchic structure is the combination of the subsidiarity principle that derives from the Catholic church's social doctrine – stemming from the concept of making use of the contribution of intermediate bodies, starting with the family, to give direct support to social life in the public sphere – mixed with a politically-slanted drive towards the adoption of «elements of federalism» (Pompeo 2007, 2009)².

1. *Ethnographical queries, epistemological choices*

The research interrogates from an ethnographic view the space between public decision-making and socio-cultural transformation; from ideologies to rhetoric, and finally to the implementation and retroaction of processes. Assuming with Lisa Malkki that ethnographic research is «a critical theoretical practice, a quotidian ethical practice», and a practice of improvisation, which requires «an heightened sense of time and process» (Cerwonka, Malkki 2007: 163-4), the choice of this approach poses some epistemological and methodological queries. The first question indeed is about time, temporality and how framing this process: the analysis began with the classical synchronous method, focusing on the interaction between the public discourse, the institutional rhetoric and the practice of an emerging and contradictory experience.

Despite a large and old debate, coming from the Sixties (for example Vogt 1960), about the prevailing interest in dynamics as characterizing the anthropological examination of political phenomena, according to a recent contribution of Debra Spitulnik Vidali adopting an ethnography of process reveals some peculiar gaps, starting from the observation that: «While there is an extensive set of

terms for political positionalities or states, the language of/for process seems rather anemic» (2013: 5). Such general difficulties to define a specific conceptual scheme, was increased in this research for the multiplicity of versions and interpretations of this political experiment, proceeding with a series of actions and changes, making hard to identify the real achievement of the project.

In this sense this ethnography followed a multi-dimensional and multi-temporal approach, gathering a various typology of sources (declarations, official documents, newspapers), concentrating on intensive participant observation conducted mostly in the two electoral campaigns for the adjunct foreign councillor (2004, 2006) and continued over a time-span of five years on a series of meetings with the various protagonists (winners and losers), collecting discussions and repeating interviews after a lapse of time. This practice of continuous observation, propose others fundamental questions: it originates both from the peculiar characteristics of the process as my positioning in the field, in a large bourdieusian sense; the research arose from a wider study over several years of immigration policies in the metropolitan area of Rome, carried out by me as co-ordinator of the «M.G. Favara Osservatorio», a study group on «ethnic and racial studies» at the Roma Tre University. In conducting this investigation I worked using the network of relationships – at personal and institutional level – built up over time, thanks to some projects of research-intervention, research-action and migrant's formation, funded by local administrations and carried out by the 'Osservatorio'. So I was concerned as someone engaged against discrimination and perceived as an actor working for the migrant's integration in the local society; at the same time my academic affiliation could provide some guarantees and a certain independence in relation to local politicians and their rhetoric. This double identification had made possible a degree of participation respecting a scientific autonomy, giving to me a particular status between witness and consultant to mediate with different actors. In this direction, if «ethnographic knowledge has always been marked by a tension between epistemologies of estrangement and of intimacy» (Keane 2003: 223), managing the articulation of these two different dimensions remains essential to anthropological comprehension, as an indispensable condition to «understand by experience». Only maintaining this problematic density becomes possible to approach ethnographically a third level of questioning concerning this political process, about controversial notions as agency and political subjectivity. Quite complex topic (Frank 2006), agency is now the point of reference of a

plurality of intellectual traditions; defined by Laura Ahearn as «the socio-culturally mediated capacity to act» (2001: 112), it implies a complete overturning of the traditional perspective of social and cultural analysis, focalizing the active contribution of individuals and collectivities in oppositional and transformative doing. In the same direction, subjectivity in a reference book was presented by Sherry Ortner (2006) referring directly to Clifford Geertz as complex structures of thought, feeling and reflection that makes the individual something more than a positional social unit. In order to overcome this definition, Debra Spitulnik Vidali describes a «cultural-specific concepts of subjectivity, understood as the subject positions, stances, attitudes, values, and ideal behaviours that created or promoted by cultures, institutions, and other ideological systems» (2013: 5).

Here, the question becomes how to conduct one ethnography of a local political process, which is namely proposed rhetorically as an affirmative action «in the name of migrants», or a specific recognition of the supposed migrant's agency, in terms of classical political participation. Our investigation starts from a differential and pluralistic interpretations of agency and subjectivity, as negotiated between different actors: first of all the migrants, than the local institutions and the Italian political parties. The experience of the contradictory character of this process obliges us to de-naturalize the language, analysing the use of certain keywords in a dynamic relation to their semantic networks and communicative practices.

In examining the process whereby the figure of adjunct councillor for foreigners was created, we find that this new political device was devised through a major mobilization of symbolic and material resources by organizations and individuals, foreigners and Italians, connected with the immigrant population in many different ways. The basic idea was the emergence of a new leadership which was to directly reflect and express the reality of migrants in the city. As transpired in the course of the research, this happened by means of a hybrid autonomous political language inspired by three elements: a vision of globalization and human rights; political experiences developed in migrants' countries of origin; the migrant leaders' adoption of some local styles and negotiation practices which derived from their close contacts with important figures in Rome politics. From this perspective, the analysis falls within the ambit of studies of immigrant leaders, which have received little ethnographic attention in Italy with the exception of a few important works (Mantovan 2007; Riccio 2008; Schmidt 2000). By contrast, important steps have

been taken elsewhere in Europe with the work of Pnina Werbner (Werbner, Anwar 1991; Werbner, Modood 1997a; Werbner and Modood 1997b; Werbner 2002) and in the general reflections of Gerd Baumann (1999) and Rinus Penninx (2009). The analysis of these political initiatives has served to problematize multiculturalism as an ideological and universal scenario of practices and to deconstruct its basic ambiguity. In the politics unfolding within local electoral struggles based on immigrant status, we gain an insight into a complicated game of more or less strategic essentialisms and logics of social mobility, and therefore, in the final instance, an insight into the dynamics redefining the fields of power of identity politics (Clifford 2000; Goldberg 1994; Pompo 2007; Wieviorka 1998; Watson 2000).

2. *Foreigners in the «Rome Model»*

In order to trace the starting point in the process of the creation of adjunct councillors for foreigners, we need to focus on the period in Rome's recent history which in local rhetoric became defined as the «Rome Model» (*Modello Roma*) and that embodied a specific vision of the city that lasted more than a decade, ending in 2008. This concept was inaugurated by mayor Francesco Rutelli at the start of the millennium, but was epitomized and taken forward by his successor, Walter Veltroni. Its essential features can be summarized as a plan to resolve historical structural contradictions and more recent problems pertaining to Rome as a whole by means of a vigorous «modernizing» drive³. This was to be achieved through a synthesis of at least three elements: continuous growth in the property market; a drive towards change that was to generate the polycentric expansion of the city, freeing up energies and at the same time contributing to the relaunch of intangible capital with large-scale public works projects dedicated to cultural events. All this was aimed at achieving liberation from the «Roman provincialism» of the past and from the usual centre-periphery model. But the tangible consequence was a further social weakening of the extended metropolitan area, an increase in instances of expulsion out of the city's boundaries and the creation of new phantom conglomerations: over-crowded settlements modelled on the «atolls» of large shopping centres that have arisen like a series of leopard's spots dotted about the outer suburbs of Rome. Along with the creation of these urban fragments hooked up to inadequate infrastructures, there was massive investment in «staging the city», designing spaces and signs that

were supposed to bring about a change in Rome's generally conservative image (Pompo 2012a). In actual fact this is how the preconditions for the neo-liberal reconversion of Rome's urban policies were created (Herzfeld 2009), with the consequent crisis and reversal of the traditional support for the left in the outer suburbs (Ilardi, Scandurra 2009).

Within this plan for a comprehensive redefinition of the Rome scenario a decision was taken to create a specific urban policy concerning immigrants: a policy that would supersede the former approach based on an anachronistic view of immigrants as an emergency, managed through the omnipresent «Special Office for Immigration» whose remit mainly concerned the initial reception of ever-growing numbers of new arrivals, and extend its responsibilities to a wider spectrum of issues interpreted in terms of growth and recognition of socio-cultural pluralism. This led to Franca Eckert Coen – a leading representative of Rome's Jewish community and already an active member of Veltroni's party list – being nominated as adviser to the mayor with the responsibility of applying «Multiethnic Policies», a title to which, after some debate, was added the more continental term «Intercultural». From May 2001 she took on the ambitious task of drawing up a «Project of Multiethnic Governance», the features of which can be summarized as a policy of dialogue based on the creation of consultative bodies through agreements signed between the city council and various groups and associations. Over the years, a number of such bodies came into being: the «Council for Religions in the City of Rome», the «Council for Freedom of Thought and Secularity of Institutions», the «Council for Women in Politics» and finally the «Women Citizens of the World in Politics».

Within the more general plan of bringing immigration into the heart of Rome's modernization, this was interpreted as an issue of pluralism of choice, orientation, origin, and a sense of belonging: that is to say, immigration was addressed in essentially «culturalist» terms, with little attention to migrants' often difficult social conditions. This interpretation aimed to link the phenomenon of migration to the polysemic field of the multicultural politics, merging together the different claims made by historical minorities, «founders» of immigrant communities, Italian-born second generation migrants, new arrivals, and those who form a «community of choice», for example by virtue of their sexual orientation.

3. *What Pact for What Type of Integration?*

Public rhetoric aside, it is clear that «foreigners»

were included in a separate category from the beginning: their different origin and social condition constituted an element of public de-legitimization to be redeemed. In June 2002, city council Resolution n. 66 («Rome in the Future: A Pact for Integration. Indications and Opportunities for Sustainable Multi-Ethnicity»), in fixing horizons and limits to a policy «for immigrants», proposed in the first place a contractual relationship: the foreigner would subscribe to a one-way commitment in which he or she would be required, as always, to atone for the negative stigma of being a migrant by showing a high degree of correctness⁴; a hyper-correctness which appeared particularly implausible given the more general problems of legality that are endemic in the city. In the second place the resolution made some proposals that were highly dubious (such as referring repeatedly to the slogan of «integration») if not openly misleading, with its reference to the concept of “sustainability”: this paradoxically confirmed the implicit assumption that multi-ethnicity is of itself potentially unsustainable. In this way the many contradictions of discourse and practice would allow the responsibilities to be shifted on to the immigrants themselves if “problems” were ever to arise: the institutions would never be to blame.

There is a connection between this way of thinking and two other catchwords favoured by Rome’s administration, the demand that migrants “participate” often in a mainly symbolic sense, and be “represented”. The policy of multi-ethnicity claimed that its precondition was a comprehensive change in relationships with immigrants, going beyond the model of subordinate inclusion in order to generate a new and more mature form of dialogue with the “new citizens”, that is “listening to the direct voice of the interested parties”⁵. This aim to promote immigrants’ agency and bring it to the fore evolved into the adoption of a representative model that was based on the empowerment of immigrant “communities” as counterpart in the dialogue with the institutions. All the successive passages in the policy document referred to nationality-based forms of identification that were often mechanically translated into ethnic categories, modelled on the American experience. These categories were then reformulated into candidacies for representatives based on the continent (!) of origin. These representatives were portrayed as indispensable in the experiment of moving towards a more active role for immigrants. The group that worked with the mayor’s advisor on this policy intended this «new relational model» to put Rome in true competition with the other big European capitals in terms of minorities’ participation in the city’s public life. On the ground, though, the direct consequences were

that the mechanisms for producing leadership were based on an approach that can be considered both imitative and ethnicist.

4. *The Long Road Towards Semi-Representation*

Despite these contradictions, the creation of representatives for Rome’s migrants was a progressive battle within the political context of the time, in which the Berlusconi government was promoting a dominant discourse based on the criminalization of immigrants and the consequent denial of their basic rights. The city administration decided to play a card that had strong symbolic value and restore elementary political rights, assuming ownership of the struggle – if only in a toned-down version – for granting foreign residents the right to vote: a right already envisaged by European treaties but which had not been applied in Italy. The Italian Parliament never ratified Chapter C of the Strasbourg Convention of 5 February 1992 on the participation of foreigners in public life at the local level. However, as a consequence of the same Convention, since 1996 resident foreigners hailing from EU countries had the right to vote in Italian local elections, an opportunity that applies today for example to Romanians. These apparently contradictory limitations clearly define the boundary of political rights in establishing a truly anachronistic exclusion, given that 40 percent of foreigners in Rome have lived there for more than ten years.

In the local institutions the debate had already started in 1995 under the Rutelli administration and rumbled on for a good seven years, largely because Rome’s centre-left were, it was rumoured, frightened «of making a gift to their political enemies by conceding special rights to foreigners that might be interpreted as privileges»⁶. In 2001 and still more in 2002, the process quickened pace with the creation of an *ad hoc* working group of 14 foreigners, who collaborated with the office of the mayor’s representative. On 14 October 2003 Resolutions n. 190 and 191 were approved by the council, with a certain solemnity. They established the figure of adjunct councillor for foreigners and of the «City advisory board for the representation of the foreign community in Rome», which functioned as a support body. This decision was then strongly opposed by the centre-right, especially *Alleanza Nazionale* (AN), which in giving the grounds for their rejection of the measure joined forces with councillor Sabbatani Schiuma to claim that «Italians, by virtue of their history of emigration to all parts of the world, have anti-racism and respect for the supporters of immigration in their DNA [...]. While

the left believes in the globalization of cultures, we want a different sort of multi-racial society in which a confrontation of identities is fine if I am I and you are you»⁷. The Resolution accordingly envisaged the creation of four adjunct councilors on the city council, following a discussion on the criteria for representativeness. They were eventually chosen on the basis of the continent of origin: one for Europe, one for Africa, one for the Americas, one for Asia and Oceania, with one more criterion – a «pink quota», as they called it – that one of the four should be a woman. Added to these would be an adjunct councillor for each of Rome's 20 boroughs.

The analysis of this role, and of how it was established by the Resolutions, immediately revealed its strong constituent limitations: the foreign adjunct councillor participates in the sessions of the city council and the advisory commissioners in association with the councillors with full rights; s/he can propose agenda items and speak on the merits of all the matters discussed in council and in committees; but s/he cannot be nominated for a committee and does not have the right to vote, benefiting nevertheless from the flat-rate financial allowance for each session of the city council. After a lengthy procedure, therefore, what was achieved was a paradoxical semi-representation.

5. *The Additional Electoral Procedures*

The creation of the electoral procedures proved not to be of the simplest; the mechanism envisaged voter registration to be carried out at the city council and borough offices with very restricted opening hours and numerous formalities. The task of mobilizing immigrants and making them aware of the new arrangements was channelled through groups of representatives who had taken part in the preparatory work, the circle of people who had worked with the mayor's advisor and networks more closely linked to their compatriots. As for the group of 14 foreign founder members, most of them women, a very interesting debate on the presentation of their candidature ensued; in the face of the prospect of linking it to the presentation of a genuine program during a public event of major political significance, a strongly «apolitical line» prevailed «as a guarantee of collaboration with all parties», supported by R.S. – almost the doyenne of the group – with a peremptory statement: «We don't do politics, we represent the immigrants»⁸.

Apart from the self-promotion of individuals with leaflets, posters, and placards scattered all over the city, the main resources used in the electoral campaign were the networks of fellow nation-

als; this produced marked differences in the support candidates received based on ethnic origins, with very strong tensions between candidates and national groups who were competing for the same post based on continent of origin. As R. confirmed, «if at first there wasn't this thing about fellow nationals, the groups and the clashes came into being when it was time to register to vote and then when the election took place»⁹.

Despite the mobilization, the first «additional» elections for the new adjunct foreign councillors on 28 March 2004 saw only 30,000 registrations in the list to vote, with final participation by 16,000 voters. Mariella Gramaglia, deputy mayor, had no qualms about making this ethnocentric comment: «It's a high turnout, if you consider that many of them come from countries where they have never voted before»¹⁰. In light of this relative success, it is interesting to analyse the composition of the groups of candidates: out of a total of 51 candidates for the municipal council, 22 were Asians, 14 Africans, 8 Europeans and 8 Americans. In the end the following were elected: Ionut Gabriel Rusu from Romania, Santos Taboada Zapata from Peru, Aziz Darif from Morocco, and Irma Tobias Perez from the Philippines. This outcome revealed the model's first contradictions immediately, especially the contrived management of representation and under-representation. The problem manifested itself in connection with the results of the Asian candidates thus: the highest number of votes by a long chalk went to Romulo S. Salvador, who with 2,539 votes or 14 per cent of total votes was the candidate who gained the most overall support, yet was excluded because his compatriot, Irma Tobias Perez, was the woman who gained the most votes. This result, with two Filipino candidates in pole position, might look surprising, but is certainly due to the fact that the Filipino community is the «oldest» and the most culturally-rooted immigrant group in Rome (about 25,000 people) and also the best organized in the trade unions. In this way, the mechanism of the quotas made a nonsense of the most elementary criterion of representation in the contest between compatriots: the person who received the most votes was not elected simply because he was an Asian male.

If we go beyond the apolitical rhetoric that guided the founding group, the analysis of some of the councilors' route to success reveals much of interest. Among those elected, the Romanian Ionut Gabriel Rusu «originated» from the Catholic NGO Comunità di Sant'Egidio and had undergone political training in the centre-left party then called «La Margherita» (The Daisy); the same can be said for Santos Taboada Zapata, who came from the

Peru Advisory Council and was associated with the Democratic Left party (*Democratici di sinistra*, DS); Aziz Darif worked for the promotion of culture in the Moroccan association, ACMI, and with the Islamic Cultural Centre in Rome, then closely connected to *Rifondazione comunista*. The Filipina Irma Tobias Perez enjoyed the support of the parishes and the left-wing labour union CGIL. In short, all four candidates clearly had left-wing leanings and substantial experience in local associations and politics. The concrete achievements of this first group of councillors included their official presence at several public meetings and conferences and the approval by the city council on 18 July 2005 of the only measure they proposed which, not by chance, concerned the creation of a municipal register of intercultural mediators¹¹.

The second round of elections for the foreign councillors took place in December 2006 at the end of a brief term of office. This time the procedure had been more carefully prepared by means of an amendment that simplified the registration of voters. 18,108 people went to the ballot box, a number that corresponded roughly to ten per cent of those entitled to vote but still much more substantial than in the previous round. The winners were Victor Emeka Okeadu, Romulo Sabio Salvador, Madisson Bladimir, Godoy Sanchez and Tetyana Kuzyk. The new adjunct councillors were all already engaged in politics, at least from the earlier election. The one who garnered the most votes was once again the Filipino Romulo Sabio Salvador, 44 years old and already a member of the Citizens' Council, beating his compatriot Felix Enriquez Mendoza by about 700 votes. Sabio Salvador had been in Italy since 1984 and was proud to have obtained 13 per cent of the votes. Just like Victor Emeka Okeadu, a 46-year-old Nigerian and president of the former group of immigrant representatives, his political program was to «encourage immigrant entrepreneurs» and «instigate participation and representability.» The only woman to be elected was Tetyana Kuzyk, a 35-year-old Ukrainian translator and teacher of English. She said that «the low attendance by European foreigners is due mainly to scarce information. The candidates often spend a lot of money on their campaign: the leaflets cost about 15 cents each and thousands are needed». The fourth to be elected was Madisson Bladimir Godoy Sanchez from Ecuador, 42 years old, who was also standing for the second time: «In our future plans there is the will to again propose the right to vote for local government and to facilitate access to Italian citizenship, so that non-EU citizens can also vote in national elections. I believe that this objective will also guide the other foreign councilors».

At the local borough level, where voting is not linked to continent of origin, the Asian groups prevailed. Of the 20 *municipi* (boroughs), seven went to Filipinos, seven to Bangladeshis and one to an Indian. Africa (one Moroccan and one Nigerian) and the Americas (two Peruvians) had a smaller presence. Finally the *Consulta dell'immigrazione* (Immigration Council) was established, a chamber for redress the conflicts that surfaced with the election; it included the first 30 candidates of various nationalities not elected to adjunct councilor with the following proportions: eight from Africa, eight from Asia, seven from South America, and seven from Europe.

7. Outcomes and Unexpected Consequences

In attempting to highlight the main features of immigrant representation in Rome, we can start with a paradoxical statement made by the former delegate for multi-ethnic policies, Franca Eckert Coen : «The most important thing is to allow representatives to speak freely. Rome city council is doing this with the adjunct councilors and the projects for acquiring dual citizenship. This means speaking to them directly, without going via the associations»¹². In order to critically analyze this rhetoric, it is useful to examine the forms of representation that emerged by applying Mantovan's (2007) framework of the three different modalities which characterize the development of foreigners' political participation: an institutional modality that is favoured and constructed by local public figures; an independent, autonomous association; and a third intermediate, mixed version. Having underlined the lack of development of an autonomous leadership in the immigrant population, we can summarize the Rome case by welding together the first and the third modality, where the role of interlocutor with the institutions is carried out essentially by a mostly Italian network of associations and politicians, inspired by the rhetoric and practices of interculturalism (Pompeo 2002). Despite the precautionary apolitical position of the immigrant representatives, this process clearly reflected the conditions and limits of the space of political agency in the migrant population, primarily defined in relation to political stakeholders and local associations and therefore often in a relationship mediated firstly with Italians, secondly with their own compatriots, and lastly with the other immigrants.

The interviews and the analysis of documents reveal the multifarious contradictions in this position of being hemmed in between a form of agency based on identity – inspired by international

models of ethnic leadership – and subservience to the indigenous logic of Italy's complex politics, towards which the immigrant representatives target communicative strategies that mimic Italian political styles. But the relationship does not stop at this level; it appears more complex still if we weigh up the longer-term outcome of the creation of the adjunct councillors, which is also laden with paradoxes. We have underlined the ambiguities and basic contradictions of this experiment, which came into being within the rhetoric of the «pact for integration and multi-ethnicity» and was linked to the «Rome Model» of modernization that claimed to redraw the image of Rome particularly under mayor Walter Veltroni, at the same time that a centre-right government was in power at the national level. It is important to underline, though, that this semi-representation for immigrants in Rome survived the 2008 political crisis of the left that had generated it.

Romano Prodi's second centre-left national government ended in spring 2008, and shortly thereafter (not unrelated to this event) Veltroni resigned as mayor of Rome in order to launch his campaign as national candidate for the centre-left coalition. The subsequent upheaval in city politics in the capital caused the issue of foreign councillors to be put on the back burner. The result of the municipal election, with the victory of Gianni Alemanno as the first post-fascist mayor of Rome¹³, in many ways came as a surprise and overturned the political majority in city government and, with it, marked a complete rejection of both the «Rome Model» itself and its extension to national level. This brought to the fore the contradiction between a municipal ruling that institutionalized foreign councillors and the new mayor's wish, made clear during his electoral campaign, that the role be abolished. This contrast was part of a broader, officially-trumpeted objective of Rome's new administration to completely dismantle the system of networks and advisors that had been built up during the decade of centre-left rule¹⁴. However, the problem was resolved by a timely and inspired intervention: the extension of the status quo, which «avoided spending public funds to re-run a pointless election»¹⁵, as the representatives of the new administration were quick to point out.

According to the new resolution, signed by the adjunct councillors in office and by a group of city councillors from across the political spectrum, foreigners could not be regarded as «normal» councillors; therefore they served for five years independently of changes in the administration to which they had been elected. In this way the current councillors, the four already seated in the Cap-

itol and the 20 elected to the municipalities, had their mandate extended until 2013 «unless before such a date a new form of representation of the foreign community is reached». It was envisaged that a new system, if it were created, would probably take the form of a committee representing foreign communities that would have a consultative role but with fewer powers than the adjunct councilors and which would not necessarily be directly elected by all foreign residents. As Councilor Godoy recently stated: «It wasn't an idea of ours, for us the important thing is that immigrants should be represented in the administration of the capital».

But the paradoxes did not stop here. In mid-July 2008 Gianni Alemanno nominated the showgirl Ramona Badescu as an advisor to the mayor on questions concerning immigrants from Romania, even though she obtained only 56 votes when she stood for election in the centre-right's civic list. Her official mission was to «study forms of integration between the two peoples and the two cultures, carrying out a work of mediation between the Capitol and the government in Bucharest and working towards a revival of the image of the Romanian people in a broad sense»¹⁶. Alemanno's policy for creating advisors did not limit itself to showbiz. On Thursday 14 January 2010 at a ceremony in the City Hall during the final official buffet presided over by the mayor of Reggio Calabria (Giuseppe Scopelliti, subsequently governor of Calabria), Rome became the first city in Italy to have a municipal representative for relations with the Calabrian community. The chosen representative was the criminal lawyer Domenico Naccari, born in Vibo Valentia in 1968, a city councilor for the People of Freedom party (*Popolo della Libertà*, PdL) in the Alemanno administration who was widely defined, without hesitation, as the first «ethnic delegate» in Rome's politics¹⁷.

These somehow unexpected outcomes represented a complete involution in the process of giving voice to minority groups. This, however, does not belie the deep-rooted contradictions referred to in my introduction. The reinterpretation by the centre-right administration of the figure of adjunct councillor in fact forms a part of the more general process of transforming public space from a context where interests and differences can be expressed, in terms both of universality of rights as well as particulars claims, to a «scene» in which the communicative performativity removes and hides the politician in a grey zone of negotiations. This phenomenon constitutes an extraordinary subject for the anthropological study of new ways of doing politics.

In the long process of Rome's attempt to foster representation for immigrants, whose outcomes

ultimately went counter to what was originally intended, we can identify the paradoxical direction taken in the rhetoric of «migrant leadership» which the actors involved interpreted through the contradictory banner of acting “apolitically”. This rhetoric was advanced by a political culture that aimed to be progressive and modernizing but which was also concerned with not appearing too courageous, thus distorting the principle of minorities’ agency. It applied a global vocabulary re-read through local lens, thus accentuating communitarian and culturalist interpretations, with the result that the rhetoric contributed to further obscuring the difficult social experiences of migrants to Rome which, both in terms of their material conditions and symbolic hierarchies, continue to correspond to the model of subaltern inclusion of migrants which characterizes Italy generally as a space of exclusion from citizenship. From this perspective, the “good intentions” aimed at an intercultural openness towards migrants were translated into projects and principles that were relatively detached from the realities of the over thirty-year old presence of migrants who now represent about 10 per cent of the resident population. Thus, the rhetoric perpetuated mantras that were often indifferent to the local context which should instead have been their focal point and which the “neo-municipalism” originally intended as benchmark and objective of human development.

8. Conclusions

In examining the processes and actors directly involved, the research has identified a practice of subsidiarity which has integrated the interests and objectives of administrations, associations, and local actors, not without some overlapping of roles and conflicts of interest: a model of governance that has aimed to reconstruct a political space, putting the institutions and «civil society» in touch with each other on the ground. This is a concept that through conciliation has neutralized political pressures and conflicts, sometimes also pre-selecting the interlocutors and predetermining the analysis of their needs. The contradictory nature of these processes, that is the policies handed down from on high that in the name of presumed needs have brought about operations that are as symbolically significant as they are ineffective, soon showed their own limitations, receiving a resounding public rejection with the defeat of Rutelli’s candidacy for the mayorship of Rome in 2008 which ended the long period of centre-left government of the capital. The crisis of the «Rome Model» and of the ambition of taking

it to the national level was accompanied, through the election of Rome’s first post-fascist mayor, by the aggressive affirmation of identity-based rhetoric which linked the slogan that society was in the grip of a “security emergency” – and thus required a different model for controlling urban territory and the social diversities present within it – to a campaign in which «the peripheries can take back the centre as the symbolic heart of the true Roman spirit». This process was a local, Rome-based variant of a broader phenomenon of withdrawal and closure linked with other nationalistic regressions in Europe, where populist criminalization has generated «neo-indigenisms» (Pompeo 2012a). Only since 2011 has there been a move away from these ideological portrayals due, unfortunately, to the serious economic and social crisis that has hit Europe. This new scenario is challenging the structures and forms of security built up through decades of social conquests and will no doubt foster a new way of thinking in which political decision-making can regain depth and complexity¹⁸.

We need to at last come to terms with the far-reaching transformations in our local societies and their members, which really cannot be managed in the absence of a corresponding overarching vision of the situation. Otherwise these transformations will continue to be misrepresented as a stage on which a clash of symbols or ideas concerning globalization is played out, as if this clash were an intrinsically unavoidable process and thus distant and estranged from politics. In this sense Rome’s experiment with adjunct councilors, whose role was made residual and stripped of transformative potential, constitutes a warning: only through the constant exercise of a critical gaze, in which anthropological and social research should play an essential part, will we be able to confront this neutralization of politics and hollowing out of democratic systems whose signs are already visible in our daily life. We shall then at last acquire that deep sense of the word “citizenship” (Ong 2003) that is both an obligation and a form of access, a limit and a potential, a condition and a value which must be built up for everyone regardless of ethnic origin, social condition, or cultural orientation.

Notes

¹ Law n. 189 of 30 July 2002, generally known as the Bossi-Fini law, modified the previous immigration legislation (“Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell’immigrazione e norme sulla condizione

dello straniero”, Decree Law n. 286 of 25 July 1998) introducing a number of restrictions. In particular, annual residence permits are granted only if the applicant has an employment contract. Various additional conditions made it more difficult to apply for family reunification, residence cards valid for five years, and citizenship, while all expulsion procedures were strengthened.

² The general wording of the social doctrine goes back to Aristotle and Thomas Aquinas, but a clearer version is the openly inter-class and anti-Marxist formulation in the papal encyclical *Quadragesimo Anno* of Pius XI (1931). Subsidiarity has spread beyond the context of the Church to become one of the founding principles of the Treaty of Maastricht and thus of the European Union.

³ Francesco Rutelli and Walter Veltroni, as mayors of Rome, were the leading lights in a long phase of Rome politics dominated by center-left coalitions. The 1994-2008 period, with the Jubilee in 2000, saw far-reaching changes in the city and important innovative projects.

⁴ See Abdelmalek Sayad's (1999) discussion of the “legitimacy deficit” that the dominant society always calls upon migrants to atone for.

⁵ Interview by Stefano Camilloni for *Stranieri in Italia* (31 October 2006).

⁶ Personal testimony of a councilor of the DS (Democrats of the Left), now PD (Democratic Party).

⁷ Session of 29 September 2003. Sabbatani Schiuma, a prominent exponent of Rome's populist right wing.

⁸ Testimony from E. K., a woman in the group of 14, in May 2004.

⁹ Interview with R., a male candidate for the Americas, 25 March 2004.

¹⁰ Statement reported by Chiara Sima: “Roma 53 candidati per i consiglieri aggiunti” (“Rome 53 candidates for adjunct councilors” on *Vita*, no profit of 14/11/2006. See also <http://www.vita.it/non-profit/index.html>

¹¹ A wide-ranging debate highlights various contradictions linked to the role of intercultural mediators as “immigration professionals” (Pomero 2012b, Schmidt 2000).

¹² Interview by Nicoletta Di Placido, 29 November 2006.

¹³ Alemanno was elected mayor of Rome on 28 April 2008 with 53.66% of those who voted. He was proclaimed mayor on 30 April 2008.

¹⁴ The first consequence was the freezing for three months of contracts with immigrant associations and the elimination of the large network of intercultural initiatives that the left had developed in schools and neighborhoods.

¹⁵ Statement by PdL Councillor Federico Guidi obtained by Elvio Pasca “Consiglieri aggiunti blindati, aspettando la fine” (Ironclad deputy councilors, awaiting the end), 14 November 2008, from <http://www.stranieriitalia.it>.

¹⁶ See <http://www.votaramonabadesco.it/>

¹⁷ For Antonello Caporale in *La Repubblica* on 12 January 2010 Naccari was «the first political figure assigned the political command of dialect, customs, and the use of suchlike in a foreign land», implicitly proposing: «A federalism cubed, a further development of the capacity to divide the city horizontally into segments of homogeneous dialectical living». See also <http://www.domeniconaccari.it/>

¹⁸ After another change of majority (centre-left) in the spring of 2013, today we are still debating on the adjunct councilors, waiting for their re-election scheduled for the next year.

References

- Ahearn M.L.
2001 «Language and Agency», in *Annual Review of Anthropology*, 30: 109-37.
- Bagnasco A.
1993 *Per una storia comparata del municipalismo e scienze sociali*, Padua, Clueb.
- Baumann G.
1999 *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York and London, Routledge.
- Bonomi A., De Rita G.
1998 *Manifesto per lo sviluppo locale. Dall'azione di comunità ai patti territoriali*, Turin, Bollati Boringhieri.
- Cerwonka A., Malkki L.
2007 *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*, Chicago, University of Chicago Press.

- Clifford J.
2000 «Taking Identity Politics Seriously», in P. Gilroy, L. Grossberg, A. McRobbie (eds), *Without Guarantees. Essays in Honour of Stuart Hall*, London, Verso: 97-114.
- Frank K.
2006 «Agency», in *Anthropological Theory*, 6 (3): 281-302.
- Goldberg D. T. (ed.)
1994 *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell.
- Herzfeld M.
2009 *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Keane W.
2003 «Self-interpretation, agency and the objects of anthropology: Reflections on a Genealogy», in *Comparative Study of Society and History*, 45(2): 222-248.
- Ilardi M., E. Scandurra (eds)
2009 *Ricominciamo dalle periferie. Perché la sinistra ha perso Roma*, Rome, Manifestolibri.
- Magnaghi A.
2000 *Il progetto locale*, Turin, Bollati Boringhieri.
- Mantovan C.
2007 *Immigrazione e cittadinanza. Auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Italia*, Milan, Franco Angeli.
- Ong A.
2003 *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*, Berkeley, University of California Press.
- Ortner S.
2006 *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press.
- Penninx R.
2009 *Decentralising Integration Policies: Managing Migration in Cities, Regions and Localities*, London, The Policy Network.
- Pompeo F.
2002 *Il mondo è poco. Un tragitto antropologico nell'interculturalità*, Rome, Meltemi.
2007 (ed.) *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Rome, Meltemi.
2009 *Autentici meticci. Singolarità e alterità nella globalizzazione*, Rome, Meltemi.
- 2012a (ed.) *Paesaggi dell'esclusione. Politiche degli spazi, re-indigenizzazione e altre malattie del territorio romano*, Turin, Utet.
2012b *Migranti e mediatori. Etnografie minime di un campo controverso*, Rome, Cisu (in press).
- Però D.
2007 «Migrants and the Politics of Governance. The Case of Barcelona», in *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 15, 3: 271-286.
- Riccio B.
2008 *Politiche, associazioni ed interazioni urbane. Percorsi di ricerca antropologica sulle migrazioni contemporanee*, Rimini, Guaraldi.
- Sayad A.
1999 *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Schmidt D.
2000 «Mediatori culturali e il Consiglio delle Comunità Straniere: Il caso del Comune di Padova», in *Migrazioni e dinamiche dei contatti interculturali*, Atti del IV Congresso Nazionale Associazione Italiana per le Scienze EtnoAntropologiche, Lecce, Argo: 275-284.
- Shore C., S. Wright
1997 (eds) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, London and New York, Routledge.
- Shore C., S. Wright, D. Però
2011 (eds) *Policy Worlds. Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*, New York and Oxford Berghahn Books.
- Spitulnik Vidali D.
2013 «The ethnography of process: Excavating and re-generating civic engagement and political subjectivity», in *Ethnography* 0, (00) 1-20.
- Vogt E. Z.
1960 «On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology», in *American Anthropologist*, 62, 1: 18-33.
- Watson C.W.
2000 *Multiculturalism*, Buckingham and Philadelphia, Open University Press.
- Werbner P.
2002 «Reproducing the Multicultural Nation», in *Anthropology Today* 18, 2: 3-4.

Werbner P., M. Anwar

1991 (eds) *Black and Ethnic Leaderships. The Cultural Dimension of Political Action*, London and New York, Routledge.

Werbner P., T. Modood

1997a (eds) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, Zed books.

1997b *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, London, Zed books.

Wieviorka M.

1998 « Le multiculturalisme est-il la réponse? », in *Cahiers internationaux de sociologie*, CV: 233-260.

*Proprietà intellettuale, marchio e cultura popolare. Riflessioni sul caso dei bottari di Macerata Campania e Portico di Caserta**

1. *L'antefatto*

Quando nel 2003 cominciai a svolgere la ricerca sulla festa di S. Antonio Abate nel Casertano, e precisamente a Portico di Caserta e a Macerata Campania, le due cittadine già da tempo si erano messe d'accordo nel celebrare l'evento in due settimane distinte: Macerata nella settimana antecedente il 17 gennaio, Portico in quella successiva. L'accordo serviva ad evitare una inutile concorrenza e, nello stesso tempo, a stemperare l'acceso campanilismo di due cittadine che dal 1929 al 1946 erano state accorpate nello stesso comune di Casalba e che cercavano adesso di acquisire una loro identità; esso serviva anche a distinguere due centri che un'urbanizzazione non regolata aveva fatto confluire in un unico confuso agglomerato (Fresta 2007: 48-50).

Fino agli anni '70 del Novecento le due comunità sono state caratterizzate da un'economia prevalentemente agricola, cui si associava l'allevamento delle bufale per la produzione della mozzarella. In un contesto siffatto si spiega il culto di un santo cui il mondo contadino ha sempre rivolto particolare devozione e simpatia. Un culto quasi certamente di origine e di connotazione popolare, visto che tutte e due le parrocchie hanno patroni diversi (San Martino a Macerata; S. Pietro a Portico) e che la celebrazione della festa antoniana, da parte della Chiesa, avviene solo a Macerata e in tono piuttosto modesto¹.

La festa di S. Antonio Abate cade nel periodo solstiziale (17 gennaio), quando sono in corso pratiche rituali di inizio d'anno: nelle due comunità campane essa ha finito per inglobare buona parte di queste tradizioni, come l'accensione di falò, le questue e le riffe, la produzione di rumori vari atti a scacciare gli "spiriti" cattivi del vecchio anno. Prima del 1970 questo aspetto relativo alla scacciata degli spiriti malevoli era devoluto a persone singole o a gruppetti che, su piccoli carri trainati da buoi o cavalli, percorrevano le vie del paese, eseguendo canti dedicati al corpo delle donne ("che belle gambe ha la ragazza", "che bel seno prosperoso ha la ragazza") in quanto simbolo della fertilità, e producendo rumori e suoni per salutare l'anno vecchio

che va via e l'arrivo del nuovo, col percuotere con forza, mediante mazze e bacchette, botti, tini (*cupielli*) e falci.

Dopo gli anni 1990 la tradizione contadina subì delle trasformazioni tanto che nel 2003 era ormai diventata un festa urbana, assumendo molte delle caratteristiche della cultura di massa: soprattutto la trasformazione riguardava il "rumore" che da spontaneo era stato ritmicamente organizzato e che adesso veniva prodotto da decine di falci, decine di tini e da una decina di botti, collocate su carri enormi trainati da potenti trattori. La festa così rinnovata si caratterizza proprio per questi cortei di carri addobbati che, nei giorni canonici, girano per le vie cittadine trasportando decine di persone che, dirette da un "capo battaglia", percuotono ritmicamente botti, mastelli e falci, accompagnando, insieme con chitarre e tastiere elettroniche, esecutori di canzoni napoletane antiche e moderne.

Già nel 2003, tutti costoro che occupano i carri e producono i suoni erano chiamati "bottari", sia dalla gente che assisteva alle loro performance, sia dagli abitanti degli altri paesi, sia dagli informatori che mi fornivano notizie relative alla festa e alla sua storia. Che i gruppi sui carri si chiamassero anche "pattuglie, o battuglie, della pasta e lesse" (pattuglie della "pasta con castagne lesse"), per via del piatto tipico che caratterizza la ricorrenza, fu una notizia raccolta all'inizio della ricerca ma che non riuscì ad attirare la stessa attenzione che destava il termine "bottaro".

Il termine, dunque, di "bottari" sembrava quello che più significativamente indicava la festa.

2. *Il fatto*

Nel 2013, il signor Carmine Romano presenta al tribunale di Napoli un ricorso contro l'Associazione "Santantuono – Battuglie di past'e lesse" di Macerata Campania e contro altri, colpevoli, a suo dire, di violare i suoi diritti di copyright e di proprietà intellettuale, soprattutto per mezzo degli strumenti messi a disposizione da Internet. Egli, infatti, è titolare di due marchi registrati presso l'UIBM del

Ministero dello Sviluppo Economico: marchio verbale “i bottari di Portico, i bottari di...” con associato un simbolo circolare, con registrazione del 03/05/2011 e brevetto n. 0001446950 più marchio denominativo “bottari, i bottari, i bottari di Portico, i bottari di...”, verbale scritto in qualsiasi carattere con registrazione del 05/07/2012 e brevetto n. 0001499406. Poiché molti gruppi, promotori di feste durante le quali la percussione di botti, cupielli e falci è uno degli aspetti principali, si fanno chiamare “bottari”, si ritiene lesa nei suoi diritti e chiede che questa definizione di “bottari” sia vietata a tutti gli altri. Per questi motivi, chiede inoltre di far cessare immediatamente l’uso del nome bottari, da parte di altri anche su Internet, che sia ordinato il trasferimento dei domini web a suo favore, di disporre il sequestro di tutto il materiale discografico e pubblicitario in genere, che sia fissata una somma di denaro da pagare per ogni giorno di ritardo nell’esecuzione del provvedimento.

Le motivazioni che hanno spinto il signor Romano a richiedere un marchio commerciale intestato ai “bottari” e a ricorrere in tribunale contro chi si autodefinisce “bottaro” hanno probabilmente una loro ragione nel fatto che egli, insieme con altre persone, ha costituito, anni fa, un complesso musicale di percussionisti, denominato “I bottari di Portico”, che ha avuto successo, tanto da essere chiamato a suonare la sigla musicale dei Campionati mondiali di calcio del 1990. Il gruppo, inoltre, ormai da un decennio, collabora periodicamente con il complesso di musica “etnica” diretto da Enzo Avitabile, un musicista molto rinomato nel suo campo. Insomma, il marchio avrebbe potuto essere un elemento di garanzia per un’attività professionistica, che non può accettare una concorrenza diffusa e priva di regole.

3. La sentenza e i suoi limiti

Il 14/06/2013 viene svolta l’udienza presso il Tribunale di Napoli, III sezione civile. Il giudice monocratico, dopo aver esaminato la vasta e non sempre appropriata documentazione, presentata sia dal ricorrente che dai resistenti, emette la seguente ordinanza favorevole a questi ultimi:

“Bottaro” è colui che fa o acconcia le botti e colui che percuote o colpisce le botti [...] Il termine, in campo musicale, descrive chi suona le botti [...] vi sono numerosi gruppi che suonano le botti e che si chiamano bottari [...] Ciò conferma che il termine è di uso comune, identifica genericamente una tradizione musicale contadina prevalentemente delle comunità locali del casertano, caratterizzata dalla

percussione delle botti, ha bisogno della specificazione della provenienza geografica per un’identificazione forte ed univoca [...] Ne deriva che non c’è alcun rischio o pericolo di confondibilità con i Bottari di Macerata Campania, purché questi utilizzino sempre la denominazione geografica di seguito alla parola Bottari.

Romano, insoddisfatto, ricorre in appello, ma, per motivi del tutto formali, i giudici non accolgono l’appello, e quindi non entrano nel merito della questione.

Così la sentenza di primo grado diventa l’unico documento giuridico cui far riferimento per capire qual è attualmente il rapporto tra beni immateriali, intangibili, propri delle tradizioni popolari e la giurisprudenza relativa. Per il giudice che l’ha pronunciata, basandosi soprattutto sul buon senso, le frasi “i bottari di Portico” o “i bottari di Macerata” potremmo dire che equivalgono ai “Filarmonici di Vienna” oppure i “Filarmonici di Berlino”, visto che queste due ultime espressioni sono sufficienti per distinguere l’orchestra sinfonica che ha sede a Vienna da quella che ha sede a Berlino. Tutti sanno che in Europa, da qualche secolo, è invalso l’uso, per ascoltare le opere dei compositori di musica sinfonica, di dar vita a delle associazioni di musicofili, denominate universalmente “filarmoniche” che, a loro volta hanno dato vita ad orchestre dallo stesso nome. E fino ad ora, nessuna associazione, nessuna orchestra, ancora oggi denominata “filarmonica”, ha avuto la bizzarra idea di far registrare come marchio particolare quel termine per impedire che altre associazioni ed altri complessi strumentali lo usino. Quindi, partendo da un presupposto del genere, il giudice ha stabilito che definirsi “Bottari di Macerata” è possibile perché non danneggia coloro che si fanno chiamare “Bottari di Portico”.

Sia il ricorrente che i resistenti, per rafforzare le loro ragioni, avevano approntato, tra l’altro, una vasta documentazione di natura storico-linguistica, frutto di ricerche effettuate su diversi dizionari, storici e correnti, della lingua italiana, al fine di determinare i significati del termine “bottaro” e di stabilire il tempo della sua comparsa nei vocabolari. Ma solo forzando le definizioni date dai dizionari le due parti in giudizio sono riuscite a trovare risposte a loro favorevoli, perché non hanno tenuto conto di una importante particolarità: il termine “bottaro”, infatti, nel significato di “chi costruisce o vende botti”, non compare che eccezionalmente nei vocabolari della lingua italiana, perché appartiene al linguaggio comune del dialetto campano, e cioè ad un codice ristretto, e della lingua italiana arcaica; è presente, invece, la forma con la terminazione moderna “bottaio”².

Nel caso in questione esso si riferisce sia al set-

tore dei dialetti sia ad uno specifico ruolo (“suonatori di botti”) nell’ambito di una performance folklorica, che solo eccezionalmente può interessare i lessicografi. I vocabolari della lingua italiana, quelli antichi e quelli recenti (compreso il Grande Dizionario Battaglia della Utet, che nessuna delle parti in causa ha consultato e che può considerarsi il *non plus ultra* dei dizionari della lingua italiana perché i suoi lemmi sono definiti secondo tutte le accezioni che essi hanno assunto durante la loro vita, dal Medio Evo fino ad oggi) non contemplano, infatti, tutti i termini usati nei vari fenomeni propri della cultura popolare. Il motivo per cui queste voci non vengono raccolte si deve, probabilmente, a vari fattori, tra i quali: a) il termine è locale, spesso circoscritto nell’ambito di un territorio paesano, si riferisce, cioè, a comportamenti e usanze estranei alle altre comunità, anche quelle contigue; b) il suo aspetto linguistico non corrisponde ai parametri standard della lingua nazionale.

Ovvio che se un fenomeno è stato studiato a livello nazionale e ha costituito un “caso” per i filologi, i folkloristi e i dialettologi, allora è possibile che il termine con cui si indica sia recepito dai vocabolari; per esempio, tenendoci nel campo di alcuni fenomeni del folklore rituale e musicale, i vocabolari riportano solo alcuni termini che sono stati studiati dalla filologia otto/novecentesca (D’Ancona, Barbi, Santoli) a livello demologico, linguistico e lessicale. È il caso del Maggio (più noto come il Calendimaggio del tempo di Lorenzo dei Medici), di cui i vocabolari riportano anche il derivato “maggiaio-li” (cioè, coloro che cantano il “maggio”) ma non quelli di “maggerini” e di “maggianti”, termini di identico significato in uso ancor oggi in Toscana ed anche in altre regioni, ma non passati al vaglio degli studiosi; così come riportano il termine Bruscello (studiato alla fine dell’Ottocento da Caix), ma non quello di “bruscellante” (usato a tutt’oggi nel senese). La festa di S. Antonio abate di Portico e di Macerata è stata studiata scientificamente solo in anni recenti e così il termine “bottaro”, con la sua desinenza dialettale, nell’accezione di “percussionista” di botti, per il momento non è riportato da nessun vocabolario. Tra l’altro è difficile che venga accolto, proprio per la sua origine e la sua forma dialettale, da una lessicografia che, dalla Crusca in poi, con qualche eccezione nei tempi più recenti, è stata sempre toscano-centrica. Probabilmente, se il termine fosse stato registrato nei vocabolari, nessuno avrebbe potuto chiederne la proprietà, registrando un apposito marchio.

Pertanto, tutte le discettazioni linguistiche, tutte le ricerche sui dizionari storici effettuate da tutte le parti avverse e presentate in sede giudiziaria, risultano alquanto inutili, perché esse non hanno nulla a

che fare con la terminologia della cultura popolare o folklore che dir si voglia. Nello stesso tempo, anche la sentenza del giudice, come è stato accennato sopra, non è sufficiente a dare al termine “bottaro” la giusta definizione.

Per sapere in questo caso qual è, o meglio quali sono le definizioni che si possono dare del termine “bottaro”, oltre a rifarsi al parlato quotidiano, è bene riflettere sul concetto di cultura e di patrimonio culturale; e poi riferirsi soprattutto al concetto di folklore e di tradizioni popolari, cui il termine “bottaro” appartiene. Se per la cosiddetta “cultura alta” ci si può rifare a certi periodi, come Medioevo, Rinascimento, o a certe correnti, come Illuminismo, Romanticismo, Verismo, per definire i comportamenti culturali, per il folklore queste distinzioni non esistono. La cultura popolare ci appare come un ammasso eterogeneo in cui confluiscono elementi di antiche pratiche religiose, le esperienze empiriche di molteplici generazioni di popoli, prodotti della cultura alta degradatisi col tempo e finiti a far parte del patrimonio culturale popolare, forme culturali di varia provenienza spaziale e temporale. Esso non ha una configurazione immobile ma fluida, che scorre nel tempo, modificandosi in continuazione nei contenuti e nella forma, fissandosi a volte in qualche luogo e caratterizzandolo (una volta si parlava di identità culturale di un luogo, di un paese, di una nazione) e presto rinnovandosi e trasformandosi, dando luogo ad altre provvisorie identità. Mentre per la cultura “alta” c’è la possibilità di una cristallizzazione dei fenomeni, attraverso le opere della letteratura, della filosofia e della scienza e di formalizzazione grazie alla scrittura e alla stampa, la cultura popolare è “volatile”, perché si basa sulla memoria e sull’oralità, due strumenti della circolazione culturale potentissimi ma nello stesso tempo incapaci di costruire documenti tangibili e duraturi.

Il ricorrente, con la registrazione del marchio “i bottari” ha voluto significare che la definizione del termine come “suonatore, o percussionista di botti, tini e falci” è stata usata da lui per la prima volta e l’ha voluta far giuridicamente propria registrandola come marchio, per poter esercitare e difendere la proprietà intellettuale contro altri. Per dimostrare l’originalità della sua idea, si serve, oltre che di antichi e recenti vocabolari della lingua italiana che cita *a contrario*, dei lavori di Ernesto de Martino e di quello di Roberto De Simone e Annabella Rossi che, con altri collaboratori, hanno svolto un’intensa campagna di ricerca per documentare la tradizione etnomusicologica della Campania³. In effetti nei lavori degli studiosi ricordati non si trovano testimonianze che documentino la presenza di “bottari” in quanto percussionisti di botti e mastelli, sia perché

E. De Martino si occupò di altre cose, sia perché l'inchiesta di De Simone e collaboratori riguardava soprattutto l'aspetto musicologico delle tradizioni cantate. È vero che nel volume *Son sei sorelle* De Simone tratta anche l'aspetto organologico, ma, tra i suonatori di *tammorre*, *triccheballacche* e *chitarre battenti*, non trova l'occasione di nominare i "bottari". Dal che il Romano ha dedotto di essere stato il primo ad usare questo termine e se l'è fatto registrare.

Può anche darsi, tuttavia, che a Portico e a Macerata il termine "bottaro", nel significato di "suonatore di botti", non fosse in uso nei decenni precedenti il 1970 e che sia entrato nell'uso solo più tardi, ma non ci sono documenti per provarlo; ciononostante il termine appartiene ormai alla cultura popolare, di cui segue regole e processi. Non è *res nullius*, come si potrebbe credere a prima vista: l'opinione che "siccome è di tutti, allora è di nessuno" non vale e chiunque si appropri di qualsiasi forma o oggetto della cultura popolare, anche di un termine, per fini di lucro o altro, commette un "furto", ma nessuno, purtroppo, può denunciarlo ai Carabinieri.

Occorre ricordarsi, inoltre, che con la Convenzione del 2003 l'Unesco ha definito il "patrimonio culturale" come la ricchezza di un territorio e della relativa popolazione; tale definizione vale, a maggior ragione, per quelle popolazioni la cui ricchezza culturale ed artistica si basa sulla memoria degli uomini. Il patrimonio culturale, veicolato dall'oralità, è collettivo ed è di tutti il diritto a goderne e ad attingere ai saperi in esso contenuti. Nessuno, dunque, può appropriarsi di una parte, anche minima, di esso.

4. La salvaguardia e l'Unesco

La tutela e la conservazione dei beni culturali non è cosa facile e semplice. Intanto è già difficile individuare l'oggetto che definiamo "bene culturale", tranne che si tratti di qualcosa di corposo e materiale, immediatamente riconoscibile da un senso comune "acculturato" o almeno scolarizzato, come un edificio storico, un tempio religioso, uno scavo archeologico oppure un manufatto da classificare come opera d'arte, per esempio una statua o una tela o un affresco. In questi casi tutela e conservazione sono facili da attuare, almeno teoricamente. Ma beni culturali sono anche i paesaggi la cui conservazione, a meno di poterli mettere sotto una campana di vetro, è impossibile, perché il paesaggio è un organismo vivente che è condizionato dagli agenti atmosferici e meteorologici e dalle attività dell'uomo (Fresta 2011: 205-218)⁴. Conservare

un paesaggio è come voler conservare una lingua. Per quest'ultima, qualcuno ci ha provato, come gli antichi grammatici o, in tempi più vicini a noi, l'Accademia della Crusca, che ha compilato un vocabolario della lingua italiana apparso già vecchio non appena stampato, perché la lingua nel frattempo si era evoluta e trasformata. I lessicografi, in sostanza, non fanno che inseguire la lingua nel suo perpetuo modificarsi; da parte loro, i geografi non fanno che prendere atto delle modifiche e delle trasformazioni dei paesaggi.

C'è, dunque, una differenza notevole tra beni culturali che hanno una materialità tale che consente di conservarli e tramandarli integralmente (o quasi) ai posteri, e altri beni costituiti oltre che da elementi materiali anche da elementi immateriali, o addirittura effimeri: di un canto, infatti, possiamo conservare le parole del testo, la trascrizione su pentagramma della melodia, possiamo fissare su supporti di vario tipo l'esecuzione vocale e strumentale, ma il contesto psicologico, antropologico, culturale, in cui l'esecuzione avviene e che rappresenta un aspetto più importante del canto stesso, si perde non appena finisce la performance. Si perde, infine, tutto quel lunghissimo lavoro di elaborazione sociale che possiamo definire come "stile" e che è «l'essenziale carattere virtuale di pratiche oralmente trasmesse [...] che non può essere reso da una elencazione di dati ricavati dalla fissazione di un certo numero di esecuzioni, che ne mortificherebbero la natura» (Macchiarella 2011: 75).

Se si trascurasse questo aspetto dello "stile", il canto e la musica tradizionali sono vulnerabilissimi: chiunque se ne può appropriare per utilizzarli nel modo più adatto alla commercializzazione (arrangiamenti suadenti, uso di strumenti di moda, ecc.). Così, negli anni del folk-revival in Italia c'è stato un largo uso del patrimonio popolare anche da parte di musicisti seri che riproponevano, diffondendolo con concerti, incisioni di dischi, spettacoli televisivi, il repertorio del canto tradizionale. La salvaguardia e la valorizzazione di questo patrimonio ci sono state, ma a scapito spesso della *living tradition* e con il profitto, invece, di chi nei borderò della SIAE faceva passare come propria invenzione musiche e testi tramandati dalle generazioni passate.

Per non parlare di certe "riappropriazioni" che hanno dell'assurdo e del ridicolo come la messa in circolazione sul mercato internazionale di una famosa canzone popolaristica romana (*Er barcarolo romano*) rielaborata dal cantante senegalese Youssou N'Dur, ora vicepresidente del suo Paese, e spacciata come canto etnico⁵.

Oltre alla musica, anche le feste presentano molte difficoltà di tutela e di salvaguardia. Esse, infatti, oltre a includere elementi di cerimonialità, perché

spesso celebrano un rito di passaggio, comprendono diverse attività (musica e canto, danza, recitazione, questua, processione, accensione di falò, cibo, attrezzature varie, ecc.). Si tratta cioè di tradizioni molto complesse in cui elementi materiali si intrecciano con aspetti immateriali. Per non parlare del fatto che, come per il canto, l'atmosfera che si forma attorno all'evento festivo non può essere mai fissata, perché essa si rinnova di volta in volta, sempre diversa e sempre uguale nella sua ritualità⁶.

Su questi temi esistono delle norme contemplate nel programma ICH della Convenzione Unesco del 2003, che stabiliscono cosa sia la tutela e cosa la salvaguardia; per la prima si prevedono criteri di vincoli che tendono a fissare l'elemento culturale così com'è. La salvaguardia, invece, «non può corrispondere alla documentazione della pratica o alla sua protezione negli appositi spazi di conservazione (musei, archivi, banche dati), ma deve fondarsi su quelle operazioni (sociali, politiche) che consentono ai gruppi di riprodurla» (Bortolotto 2011: 14, 15, 28). La trasmissione alle generazioni future dell'elemento culturale volatile è affidata, dunque, ai portatori, ai protagonisti che ne garantiscono la vitalità anche con interventi creativi diversi da quelli della tradizione.

Sul programma ICH, tuttavia, non c'è concordia presso gli antropologi, alcuni dei quali temono che la *living tradition* non sia sufficiente ad evitare di bloccare tutti i processi di circolazione, di trasformazione e di evoluzione che sono propri delle culture umane. Altri, invece, ritengono che lasciando in mano ai protagonisti la salvaguardia degli elementi del patrimonio culturale, si corra il rischio di deviazioni e di utilizzazione impropria dell'elemento culturale.

Comunque sia, la Convenzione dell'Unesco del 2003 sui beni immateriali ha il grande merito di aver sollevato una questione per la salvaguardia dei patrimoni culturali di tradizione orale, additando all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale almeno l'esistenza e la vitalità di fenomeni legati all'espressività sia figurativa sia musicale sia orale.

Per il momento le varie Convenzioni dell'Unesco hanno generato iniziative positive, a parte gli effetti negativi che in qualche caso la proclamazione di "Patrimonio dell'Umanità" ha provocato in alcune comunità⁷, perché la sua azione ha riguardato soprattutto la tutela di oggetti materiali (tessuti, ceramica, ecc.) e i loro elementi decorativi (design, stile, colori), propri di popolazioni indigene dell'Australia, delle Americhe, dell'Asia e dell'Africa. La sua attività ed i suoi interventi hanno avuto come effetto anche quello di spingere alcuni Paesi ad emanare leggi apposite per vietare la riproduzione di quegli oggetti e delle loro particolari decorazioni, per evi-

tarne il loro sfruttamento commerciale⁸.

5. La salvaguardia secondo le norme dell'Ufficio Brevetti Italiano

Le norme per registrare un marchio sono così semplici che non è il caso qui di illustrarle e discuterle; quello che si deve invece sottolineare è il fatto che per l'Ufficio brevetti i campi nei quali è contemplato l'uso di un marchio sono quelli del commercio e dell'industria. Secondo queste norme, infatti, un marchio è finalizzato a difendere un prodotto dalla concorrenza e ad essere immediatamente individuato nel mercato; scopi questi del tutto estranei ai patrimoni orali del folklore. Per questo nelle norme UIBM non si parla mai di beni immateriali, né tanto meno di beni volatili o effimeri; per questi ultimi probabilmente si pensa che basti il copyright, fornito dalla SIAE, cui si rivolgono scrittori, poeti, musicisti e autori di canzonette.

L'Unesco, tuttavia, ha risvegliato, oltre alla volontà di preservare le tradizioni di una comunità, anche desideri di profitto e di attività affaristiche da esercitare nell'ambito delle tradizioni culturali. Come nel caso dei bottari di Portico e Macerata, l'Ufficio Brevetti italiano ha fornito gli strumenti legali per poter speculare anche su alcuni aspetti della cultura folklorica; e solo il buon senso di un giudice ha impedito che si commettesse un abuso.

Il caso dei bottari di Portico e Macerata non è certo il primo tentativo di usare un pezzo di patrimonio culturale popolare per interessi personali. Ho già accennato a quanto accaduto tra gli anni '60 e '80 del Novecento in Italia con il canto popolare; e chissà quanti episodi di malcostume sono avvenuti nel vastissimo campo del patrimonio culturale popolare, sia per oggetti materiali, sia per elementi intangibili, volatili, effimeri, senza che nessuno se ne sia accorto oppure tra l'indifferenza dei più. Il problema non è certo di facile ed immediata soluzione, ma possiamo essere più vigili per evitare almeno che certi Enti e certi Uffici pubblici non rilascino licenze, marchi, copyright che, come nel caso dei bottari, consentano di poter sfruttare quello che è un patrimonio di tutti, trasmesso da una generazione all'altra.

Tra l'altro anche negli stessi strumenti che abbiamo a disposizione oggi si trovano norme e criteri che potrebbero agevolare questo compito di vigilanza. Nell'articolo 13 del Codice della Proprietà industriale, infatti, e nell'art. 7 del Regolamento sul Marchio comunitario si trovano anche regole giuridiche per evitare eventuali abusi. L'art. 13 del CPI stabilisce che sono esclusi dalla registrazione

i marchi composti esclusivamente da segni o indicazioni che in commercio possono servire, per designare la specie, la qualità, la quantità, la destinazione, il valore, la provenienza geografica, ovvero l'epoca di fabbricazione del prodotto o di prestazione del servizio, o altre caratteristiche del prodotto o servizio.

La ragione del divieto è quella di impedire che qualcuno possa accaparrarsi il diritto esclusivo di utilizzare termini che possono servire anche ad altri per indicare la specie o la qualità o altre caratteristiche di un prodotto. La norma però prevede che il divieto valga quando il marchio è composto "esclusivamente" da un tale termine, lasciando intendere che quando il termine è usato in aggiunta ad altre espressioni o ad una grafica esso possa essere validamente registrato come marchio. È la norma sulla quale si è basata la sentenza del giudice nel dibattimento della vertenza su i "bottari" di Portico e di Macerata.

Ma c'è un caso che forse può servire a risolvere problemi come quello creato dalla vertenza dei "bottari". Recentemente, infatti, il Tribunale di Primo Grado nella sentenza T-426/11 ha negato la registrabilità come marchio del termine "Méditation Transcendentale" per servizi di educazione, di cura e per servizi resi alle persone per soddisfare loro bisogni personali e sociali, ritenendo appunto che tale espressione potesse qualificare una caratteristica del servizio offerto. In sostanza "Méditation Transcendentale" sarebbe stato registrabile se fosse stato riferito a qualsiasi prodotto commerciabile (una sedia, un paio di scarpe), ma trattandosi di un marchio relativo a servizi di cura o di intrattenimento, che avrebbero potuto basarsi sulla meditazione, la sua registrazione avrebbe potuto avere l'effetto di impedire ad altri di offrire servizi analoghi basati anch'essi sulla meditazione che è una tecnica liberamente utilizzabile da tutti.

Anche percuotere ritmicamente delle botti e delle falci è "una tecnica liberamente utilizzabile da tutti"; quindi se non è registrabile l'espressione "meditazione trascendentale", sembra ovvio che non lo possa essere anche il termine "bottaro".

6. Conclusioni

Quello dei "bottari", comunque, è un caso estremo che propone una questione difficile da districare, perché il termine è solo un piccolo elemento che fa parte di una festa molto complessa. La festa, nella sua totalità, si può difendere; salvaguardarla e conservarla è più problematico, pur se le norme ICH mirano non tanto alla fissazione del fenomeno in una documentazione audiovisiva o in oggetti e testimonianze conservati in un museo o in

un archivio, quanto nel favorire un contesto in cui la tradizione resti in mano ai suoi interpreti che per tramandarla ai posteri possono decidere di modificarla e di rinnovarla in continuazione, mantenendo ovviamente quello stile che la fa identificare con la cultura di quella specifica comunità.

Il termine "bottaro" rimanda ad un saper fare ben preciso, quello di percuotere a tempo di musica attrezzi che appartengono al lavoro contadino; rientra pertanto nell'art. 2 della Convenzione Unesco 2003, nel quale il patrimonio immateriale è descritto come

le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale.

Si tratta allora solo di prendere atto che in alcune manifestazioni del patrimonio e della cultura di una comunità (non importa se piccola o grande) esistono degli strumenti particolari e delle conoscenze precise che la comunità riconosce come "parte del suo patrimonio culturale".

Già le società umane riconoscono come parte della propria cultura mestieri e professioni che identificano e indicano con termini specifici: così, odontotecnici, calzolai, falegnami, insegnanti e qualsiasi altro termine si riferisca ad un'attività lavorativa, manuale o intellettuale, non può essere registrato come marchio: non tanto perché la legge lo vieta, ma perché è la consuetudine sociale ormai millenaria che ne impedisce l'esclusività. Suonerebbe come un fatto assurdo che fosse registrato come marchio esclusivo il termine "pescatore", oppure "muratore". I "bottari", da un punto di vista sociale non hanno l'importanza, avvertita immediatamente e consolidata nei lunghi secoli della loro persistenza, di un potatore o di un fabbro, perché la loro funzione si esercita solo per un brevissimo periodo (per uno o tre giorni l'anno), ma il loro ruolo, la loro funzione e l'importanza che essi assumono durante la festa ne fanno i rappresentanti di un evento culturale e rituale che segna annualmente la loro comunità.

Appendice

La controparte più importante del Signor Romano nella controversia sul marchio “i bottari di Portico”, discussa presso il Tribunale di Napoli, è stata l’Associazione “Sant’Antuono & le Battuglie di Pastellessa” di Macerata Campania. Essa, grazie alla sua adesione alla WIPO, ha saputo fornire in sede giudiziaria elementi risolutivi per una sentenza che in qualche modo rispettasse le tradizioni della cultura popolare della comunità.

Per questi motivi ci sembra opportuno qui dare notizie di questa Associazione e riportare un estratto della delibera con cui il Consiglio Comunale di Macerata dichiara di voler rispettare e mantenere la tradizione delle “Battuglie di Pastellessa” e di richiedere, a tale scopo, l’accreditamento sia a WIPO sia all’Unesco per essere riconosciuta come Organizzazione Non Governativa. Le notizie sui due documenti sono state fornite dal Signor Vincenzo Capuano, uno dei responsabili dell’Associazione.

*Associazione Sant’Antuono
& le Battuglie di Pastellessa*

L’“Associazione Sant’Antuono & le Battuglie di Pastellessa”, nasce il 1° aprile 2008 in seno alla Parrocchia San Martino Vescovo in Macerata Campania, dalla fusione fra l’antico “Comitato Sant’Antonio Abate” e le “Battuglie di Pastellessa” di Macerata Campania. Gli scopi dell’Associazione sono mantenere viva, valorizzare e promuovere la tradizione delle “Battuglie di Pastellessa”, che è un’importante espressione della cultura popolare della comunità maceratese.

L’“Associazione Sant’Antuono & le Battuglie di Pastellessa”, apolitica, apartitica e senza fine di lucro, oltre ad essere un laboratorio culturale a tutto campo, cura soprattutto la tutela e la promozione delle tradizioni popolari considerate un bene della comunità, così come stabilito dall’Unesco, che intende il Patrimonio immateriale come “Il luogo ove per millenni si sono formati valori e saperi ed è il luogo dove tutt’oggi dovrebbero continuare a formarsi i valori ed i saperi”.

L’Associazione fa parte di un’ampia rete associativa che a livello nazionale ed internazionale è impegnata nella conservazione e nella salvaguardia delle culture tradizionali ancora vive nei territori.

Nel 2012 l’“Associazione Sant’Antuono & le Battuglie di Pastellessa” è stata accreditata dal WIPO (World Intellectual Property Organization) come osservatore (ad hoc observer) nel corso della XXII Sessione del Comitato Intergovernativo WIPO sulla Proprietà Intellettuale e Risorse Genetiche, Culture

Tradizionali e Folklore.

Nel 2011 l’“Associazione Sant’Antuono & le Battuglie di Pastellessa” ha presentato richiesta di accreditamento all’Unesco per essere riconosciuta come Organizzazione Non Governativa al fine di fornire servizi di consulenza al Comitato intergovernativo Unesco per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. La richiesta di accreditamento è stata accolta nel corso della Settima Sessione del Comitato, svoltasi nella sede Unesco di Parigi dal 3 al 7 dicembre 2012. La comunicazione ufficiale dell’Unesco è attesa per la fine dell’Ottava Sessione che si svolgerà a Baku in Azerbaijan dal 2 al 7 dicembre 2013.

Deliberazione del Consiglio Comunale di Macerata Campania, n. 29 del 21/11/2012

Mercoledì 21 novembre 2012

Vista la legge n. 167 del 27 settembre 2007 pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 238 del 12 ottobre 2007, che ratifica la “Convenzione sulla salvaguardia del patrimonio culturale immateriale” approvata a Parigi dall’Unesco il 17 ottobre 2003;

Vista la legge n. 19 del 19 febbraio 2007, pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 53 del 5 marzo 2007 - Supplemento ordinario 57/L, che ratifica la “Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali” approvata a Parigi dall’Unesco il 20 ottobre 2005;

il Consiglio Comunale di Macerata Campania ha votato, approvando all’unanimità, la proposta di delibera del sindaco dott. Luigi Munno intitolata: “Interventi di salvaguardia e sostegno del patrimonio culturale immateriale e della diversità culturale della comunità di Macerata Campania e riconoscimento della Festa di Sant’Antuono”, che dà al Comune casertano il titolo di “Paese della Pastellessa”.

Obbiettivo della delibera è di riconoscere la Festa di Sant’Antuono e le espressioni culturali ad essa inerenti, come la musica a “Pastellessa”, nata esclusivamente a Macerata Campania in epoca antica (XIII secolo), “Patrimonio culturale immateriale” di Macerata Campania, ponendo le basi per la salvaguardia e il sostegno di tale patrimonio.

Con l’approvazione di questa delibera il Comune di Macerata Campania si impegna ad utilizzare le seguenti denominazioni e marchi per una corretta promozione: Macerata Campania Paese della Pastellessa, Bottari di Macerata Campania, Battuglia di Pastellessa, Festa di Sant’Antuono Patrimonio culturale immateriale di Macerata Campania.

Con questo atto il Comune riconosce quale promotore e organizzatore della Festa la Chiesa Abbaziale San Martino Vescovo di Macerata Campania insieme con l’“Associazione Sant’Antuono & le Battuglie di Pastellessa” di Macerata Campania,

con la collaborazione e il patrocinio del Comune di Macerata Campania. Inoltre, istituisce un archivio pubblico che raccoglierà tutto il materiale disponibile sulla Festa di Sant'Antuono a Macerata Campania, la cui gestione in modo gratuito sarà a cura della Chiesa Abbaziale San Martino Vescovo di Macerata Campania insieme con l' "Associazione Sant'Antuono & le Battuglie di Pastellessa".

Note

* Nella stesura di questo testo mi sono avvalso degli utili suggerimenti generosamente elargitimi da Paolo De Simonis e soprattutto da Pietro Clemente, cui debbo anche molti incoraggiamenti che mi hanno consentito di affrontare il lavoro e di portarlo a termine.

¹ Sulla modestia della festa religiosa si era espresso già Piccirillo (2006: 628).

² Sia "bottaro" che "bottaio" sono gli esiti della terminazione latina *-arius*, il primo più arcaico, come *notaro* per *notaio*.

³ Si vedano: Rossi, De Simone 1977 e De Simone 2010.

⁴ All'opposto abbiamo l'esperienza delle riserve naturali e delle oasi in cui nessuna attività umana è consentita, lasciando ai processi naturali le trasformazioni dell'ambiente.

⁵ La canzone è del 1926, autori sono Pio Pizzicaria e Romolo Balzani. Youssou N'Dur per diversi anni è stato in Italia, dove ha collaborato con molti musicisti e cantanti italiani; ha partecipato anche al festival di Sanremo del 2009. *Er barcarolo romano* è stato registrato su disco col titolo *Borom Gaal* nel 2008, e ha suscitato qualche perplessità in Marco Boccitto sul quotidiano *Il Manifesto* del 26 marzo 2008. La canzone racconta il suicidio, per amore, di una donna, il cui corpo è ripescato nel Tevere dal suo ex amante; Youssu N'Dur racconta invece uno dei tanti naufragi di persone in fuga verso l'Europa che avvengono nel Canale di Sicilia.

⁶ Ho affrontato questo aspetto della festa a proposito del Maggio di Castiglione d'Orcia, *Folklore e folklorismo: analisi di un caso*, di prossima pubblicazione su «Archivio di Etnografia».

⁷ Si veda, per esempio, quel che è successo in Val d'Orcia (provincia di Siena) dopo la proclamazione di "Patrimonio dell'Umanità" (in Fresta 2011) e cosa è accaduto dopo che il canto a *tenores* sardo è stato definito

capolavoro del patrimonio mondiale orale (per il quale rimando a Macchiarella 2011).

⁸ Si vedano: WIPO s.d.

Riferimenti bibliografici

Bortolotto C.

2008 (a cura di) *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.

2011 *Identificazione partecipativa del patrimonio culturale immateriale*, a cura di ASPACI, Archivio di Etnografia e Storia Sociale, Regione Lombardia, Milano.

De Simone R.

2010 *Son sei sorelle*, Squilibri, Roma.

ERREFFE (La Ricerca folklorica)

2011 *Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folklore*, a cura di Guido Bertolotti e Renata Meazza, Il Grafo, Brescia, n. 64.

Fresta M.

2007 in «La festa di S. Antonio abate: tradizione e innovazione nel Casertano», in *Archivio di Etnografia*, 2: 45-71.

2011 «La Val d'Orcia: ovvero l'invenzione di un paesaggio tipico toscano», in *Lares*, 2: 205-218.

in c. di s. «Folklore e folklorismo: analisi di un caso», in *Archivio di Etnografia* (leggibile in www.mariano-fresta.altervista.org/Ritidipassaggio).

Macchiarella I.

2011 «Dove il tocco di Re Mida non arriva. A proposito di proclamazioni Unesco e musica», in *ERREFFE (La Ricerca folklorica)*, n. 64: 71-80.

Piccirillo P. P.

2006 *Portico di Caserta. Storia di un Casale rurale*, Sacconi, Caserta.

Rossi A., De Simone R.

1977 *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca, Roma.

WIPO

s.d. *Intellectual property and traditional cultural expressions/folklore*, Booklet n. 1, Booklet n. 2, Ginevra-New York.

“La società ha bisogno di antropologia!”. Comincia con queste parole la presentazione del primo convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata, SIAA, che si è svolto a Lecce il 13 e 14 dicembre scorsi, in occasione della costituzione ufficiale della società stessa. Promosso da un comitato scientifico ampio e atipico (Roberto Beneduce, Roberta Bonetti, Massimo Bressan, Antonino Colajanni, Roberto Malighetti, Antonio Palmisano, Leonardo Piasere, Giovanni Pizza, Ivo Quaranta, Bruno Riccio, Alessandro Simonicca, Sabrina Tosi Cambini, Pietro Vulpiani), composto da antropologi professionalmente attivi sia dentro che fuori dell'università, il convegno ha suscitato grandi attese, e ha risposto, o almeno cominciato a rispondere, a una serie importante di questioni urgenti intorno al ruolo dell'antropologia nel contesto sociale attuale: chi sono gli antropologi in Italia oggi, come si pongono rispetto ai problemi concreti della convivenza e della società che cambia, e sopra tutto, che cosa propongono. Quali sono i loro specifici metodi di analisi e come questi possono essere trasformati in strumenti operativi per intervenire nelle criticità del mondo contemporaneo. Queste le domande che più spesso sono riecheggiate nelle diverse sessioni tematiche in cui è stato suddiviso il programma del convegno: a cosa serve, a che cosa può servire, a cosa è già servita l'antropologia di una società in crisi.

È apparso subito chiaro che per porsi costruttivamente domande del genere non è più sufficiente limitare lo sguardo al contesto accademico: gli antropologi sono chiamati sempre più spesso a lavorare fuori dall'università, nelle istituzioni, nelle associazioni, come consulenti, come esperti. E non appare più né opportuno né possibile lasciare solo all'iniziativa individuale la messa a punto delle strategie di lavoro, delle traiettorie che a partire dalle analisi

emerse dal campo portano a riflessioni spendibili al di fuori del ristretto ambito accademico, e a proposte concrete, dove è possibile giungere a farne. Gli antropologi vogliono essere riconosciuti e riconoscibili, vogliono affiancare la propria voce, in modo specifico e caratterizzante, a quelle delle altre professionalità che vengono già chiamate in causa nei contesti pubblici e istituzionali, quali sono quelle dei sociologi e degli psicologi. L'antropologia ha una lunga e peculiare storia, che non si può appiattire né sulla semplice analisi dei dati, e neanche su una più o meno fattiva narrazione critica dell'esistente.

Osservando la questione dell'utilizzo concreto dell'antropologia da un'altra angolatura, è necessario anche partire dai dati di realtà: il nostro sistema universitario non è in grado, al momento – e non è chiaro per quanto tempo ancora – di assorbire tutte le professionalità che crea. Il numero di laureati magistrali e dottori di ricerca, con validi curricula, che non lavora stabilmente nell'università è in crescita. Si tratta di professionisti, spesso pluri-professionisti, che sanno reperire e gestire le risorse, che sanno dialogare con interlocutori diversi, che sanno lavorare con tematiche e modalità dettate dai contesti più diversi. La nuova Società Italiana di Antropologia Applicata si rivolge, anzi si genera, intorno a queste nuove figure di ricerca dello scenario contemporaneo. “Portare l'antropologia nello spazio pubblico”, come si legge nel programma, può rappresentare quel passaggio, epistemico ma anche molto concreto, che permette di superare barriere tra linguaggi specialistici e accademici, da una parte, e di stabilire dall'altra quel ponte tra dentro e fuori l'università che sempre più spesso, anche strumentalmente, è evocato come inevitabile.

Il convegno della SIAA si è aperto con una sessione plenaria in cui gli interventi di Leonardo Piasere, Antonio Palmisano e Antonino Colajanni hanno articolato in dettaglio

i termini in cui pensano l'antropologia applicata. Piasere per primo ha parlato dell'urgenza di creare un soggetto associativo nuovo, in grado di fornire risposte in termini utili alle istituzioni, di coordinare le strategie di azione, e che dialoghi con le associazioni antropologiche esistenti. Proprio Palmisano ha messo in risalto la rilevanza della componente epistemica della ricerca sociale: l'antropologia non si riduca mai a *technicality*, neanche quando è applicata, anzi il suo impegno diretto (*commitment/engagement*) le permette di mantenere un profilo alto, «sospeso tra Eros e Agape, e in grado di scuotere le fondamenta della socializzazione primaria». Colajanni ha ricostruito una storia del rapporto tra paradigma e prassi attraverso una bibliografia ampia e densa, attraversando vari decenni della storia della disciplina; ha evidenziato la posizione di minore “leggittimità” che spesso la dimensione applicativa ha ricoperto rispetto a quella teorica, costruendo una distanza che si è nutrita di linguaggi diversi, di differenze di stili di scrittura, di diverso rapporto con i meccanismi del potere. D'altra parte “la dimensione applicativa esiste sempre”, e le stesse istituzioni non sono mai impermeabili ai cambiamenti, entrambe condizioni che invitano ad un impegno applicato scientificamente serio e anche politicamente inevitabile.

Le sessioni tematiche sono state quattro, dedicate a: ‘Antropologia dell'Educazione’, coordinata da Roberta Bonetti e Alessandro Simonicca; ‘Antropologia e Salute’, coordinata da Giovanni Pizza e Ivo Quaranta; ‘Antropologia delle Migrazioni e Antropologia Urbana’, coordinata da Bruno Riccio e Sabrina Tosi Cambini; ‘Antropologia della Cooperazione internazionale’, coordinata da Antonino Colajanni e Antonio Palmisano.

La descrizione delle sessioni è un estratto dalla presentazione del convegno: la sessione di ‘Antropologia dell'Educazione’ si è posta l'obiettivo di «fare il punto sulle

principali direttrici di riflessione teorica e di ricerca rispetto al panorama internazionale degli studi, sullo scarso (o quasi inesistente) spazio nei curricula formativi, sulla centralità del ruolo della ricerca etnografica e dei metodi di ricerca qualitativa dei processi educativi». È stata evidenziata la rilevanza dei circuiti di apprendimento non-formali rispetto ai percorsi curricolari e disciplinari, e in questo senso il compito dell'antropologia dell'educazione diventa quello «di analizzare i processi di trasmissione delle culture entro i canali istituzionali delle strutture nazionali, di porsi il compito dell'analisi e della critica delle competenze a livello di capitale umano e culturale, di studiare le comunità minoritarie, secondo orizzonti noti». Secondo i coordinatori, «rimane punto centrale della disciplina identificare le ragioni costitutive delle differenze culturali e i rapporti fra la socialità dell'agire e le sue rappresentazioni simboliche, definire le specifiche ragioni dei dilemmi educativi, calibrare il rapporto fra gli apporti conoscitivi della ricerca con le aspettative collegate alle pratiche di intervento e alle commissioni istituzionali».

La sessione di 'Antropologia e Salute' si è interrogata su «quale sia e quale dovrebbe essere il ruolo dell'antropologia nel campo della salute oggi, in che modo il diritto universale alla salute è tutelato o negato su scala locale e globale». Nelle parole dei coordinatori la salute è determinata da meccanismi biopolitici, locali e globali, attraverso i quali è definito e gestito il benessere delle popolazioni. Pertanto «l'applicazione del sapere antropologico non può non fare i conti con le dimensioni critiche che tale coinvolgimento necessariamente implica, in particolare provando a non contrapporre l'analisi critica all'urgenza di soluzione di specifici problemi». La sessione si è rivolta a coloro che hanno lavorato su questi temi e hanno osservato il coinvolgimento degli antropologi nei processi istituzionali della salute pubblica

«tanto nell'ambito della cooperazione sanitaria quanto in quello dei servizi socio-sanitari nazionali, con l'obiettivo di far emergere questioni di carattere generale (teoriche, epistemologiche, metodologiche, etiche) sul ruolo dell'antropologia nel campo della salute».

La sessione di 'Antropologia delle Migrazioni e Antropologia Urbana' si è rivolta «tanto a ricercatori e gruppi di studio in ambito etno-antropologico quanto ad operatori con formazione antropologica, con lo scopo di esplorare i dilemmi come le soluzioni adottate nel declinare il sapere, l'approccio e gli strumenti della nostra disciplina nei servizi e nella progettazione e realizzazione delle politiche pubbliche». I coordinatori si sono rivolti ad entrambe le figure professionali, studiosi e operatori, chiedendo di esplicitare nei loro interventi le differenze di azione, metodo, tempistica, pratica discorsiva utilizzati nel corso delle ricerche «in diversi ambiti (servizi, accoglienze, interventi di comunità, ecc.) e contesti (politiche urbane, rifugiati, migranti, minori "non accompagnati", ecc.)», ed invitando a fornire «un'analisi teorica riguardo il contesto a cui si fa riferimento e, dove possibile, di collocarla all'interno di un più ampio dibattito sulla città».

Infine, la sessione di 'Antropologia della Cooperazione internazionale' ha raccolto gli interventi che hanno risposto ad uno o più dei «requisiti fondamentali» proposti dalla call: «l'attitudine a sottoporre ad *analisi critica, contestuale e istituzionale, le teorie e le posizioni generali sullo sviluppo*, elaborate nei grandi centri di azione internazionale che ricevono da fonti accademiche idee, metodi e finalità, e le diffondono attraverso la loro rete istituzionale nelle periferie del mondo». Secondo requisito, «la capacità di sottoporre ad analisi di campo (anche breve ma intensa) le dinamiche concrete della vita dei progetti e/o programmi di sviluppo, producendo *significativi apporti conoscitivi nuovi sulle situazioni-progetto*». Questo include la ca-

pacità di previsione delle possibili conseguenze delle azioni e decisioni intraprese e «quella di immaginare alternative possibili, come anche l'indagine antropologica sui *punti di vista locali sullo sviluppo*, sulle percezioni, elaborazioni, simbolizzazioni, strategie e reazioni pratiche, da parte dei beneficiari, alle iniziative dello sviluppo». Infine, la capacità di *esercitare influenza sulle decisioni degli organi istituzionali dello sviluppo*, che comporta «una conoscenza approfondita della grammatica, logica e retorica, come anche delle azioni dell'agenzia di cambiamento; e una conoscenza ed esperienza della "comunicazione" con strutture burocratiche».

Il convegno si è concluso con una tavola rotonda, coordinata da Massimo Bressan e opportunamente intitolata "Criticità e prospettive dell'Antropologia applicata", in cui da punti di vista sia interni che esterni all'accademia sono state poste domande di merito e di metodo per il proseguimento di questa nuova avventura associativa: come sviluppare un indispensabile codice etico, come proteggere professionalmente chi riceve offerte di consulenza da soggetti non neutrali, come gli ambiti militari, come porsi rispetto agli accordi di privacy e segretezza che vengono im/posti da alcune aziende, come qualificare la voce antropologica a livello amministrativo, politico, educativo. Tutte domande aperte per il prossimo appuntamento SIAA nel 2014. (Elena Bougleux)

Abstracts

VINCENZO MATERA

Dipartimento di Sociologia e Ricerca sociale
Università di Milano Bicocca
vincenzo.matera@unimib.it

In the field, beyond the field: practices and theories of ethnography

Today ethnography is extremely fragmented. What once was its core – the “field” – has now progressively exploded. Very few anthropologists today would start their researches with in mind notions of field and fieldwork rigidly localized. If anthropologists have historically opted for conducting work on “traditional” and “authentic” usages and customs and “pure” and uncontaminated social and cultural systems, now awareness is raising about what is beyond the field, i.e. the “wider world” surrounding it. Once strictly situated, localized, intensive, deep and, indeed, artisan project, fieldwork progressively entails a capacity to look outwardly. What distinguishes cultural anthropology is no more a practical mode of research, a sort of technique, but, much more concretely, the manner in which it formulates research questions and conceptually defines its objects. Thus, ethnographers need to be able to look outwardly in terms of space (how do our fields take us elsewhere?), and in terms of time (fieldwork is nothing but a short step in a much longer timing, a past, a present, a future).

Keywords: Field; Global/local; Ethnography/Anthropology; Anthropological knowledge; Anthropological identity

Nel campo, oltre il campo: teorie e pratiche etnografiche

L'etnografia contemporanea è estremamente frammentata. Ciò che una volta era il suo nucleo, il “campo”, oggi è esploso. Nessun antropologo avvierebbe più una ricerca localizzata senza aver presente la cornice più ampia, finanche globale, entro cui qualsiasi comunità si colloca, e senza averne consapevolezza. Se un tempo gli antropologi hanno scelto di studiare (dandosi un'identità professionale in tal senso) usi e costumi “tradizionali”, sistemi sociali e

culturali “puri” e incontaminati, e hanno ritenuto – legittimamente – che per realizzare quell'obiettivo fosse indispensabile una modalità di studio fortemente localizzata, intensiva, approfondita e “artigianale”, via via che questo progetto è andato attuandosi è anche maturata la consapevolezza del mondo più ampio, oltre il campo. Più ampio in termini di spazio (i fatti minuti emersi localmente, sul campo, ci portano altrove) e in termini di tempo (il lavoro sul campo non è che una fase, breve, di una durata molto più estesa, un passato, un presente, un futuro). Ciò non toglie validità all'etnografia; il lavoro sul campo, basato sull'interazione personale, “faccia a faccia”, resta uno dei metodi principali dell'antropologia, ma è importante ribadire che ciò che distingue la disciplina è la maniera in cui formula i temi di ricerca e distingue concettualmente i propri oggetti, non una tecnica di ricerca.

Parole chiave: Campo; Globale/locale; Etnografia/Anthropologia; Sapere antropologico; Identità antropologica

THOMAS FILLITZ

Department of Cultural and Social Anthropology
University of Vienna
thomas.fillitz@univie.ac.at

Spatialising the field: Conceptualising interconnections in the context of contemporary art of Africa

Whereas different anthropological notions (e.g. “culture”) have been subject to much reflection, Malinowski's formulation of the field of anthropological research has for long passed into the “archetype” of the discipline's tradition. Even the reflexive period of the early 1970s, in which the social impact of colonialism on small-scale societies became a major focus, did not change a lot to the taken-for-granted field of ethnographic research. I would content that one of the first re-conceptualisations of the anthropological convention of the field occurred with the researches of the Rhodes-Livingstone Institute in southern Africa's Copperbelt (Zambia, then Northern Rhodesia), concepts which later became famous for the “Manchester School.” In my discussion of the notion of the field, I shall focus on two dimensions of the no-

tion on the basis of my research on contemporary art of Africa: (a) the construction of the field of ethnographic research, and wider connections. One major concept in this context, in opposition to the dichotomy global-local in locations, is the one of cosmopolitanization. (b) Three concepts refer to the structuring of the collected ethnographic data. These are Bourdieu's notion of the field as outlined in his study of the literary field in 19th century Paris, Turner's concept of field-arena-social drama for the study of rituals, and finally Pratt's concept of "contact zone" which had been conceived for the study of colonial encounters.

Keywords: Field; Anthropological conventions; Network analysis; Cosmopolitanism; Ethnographic imagination

Allargare il campo nello spazio. Concettualizzare le interconnessioni nel contesto dell'arte africana contemporanea

Mentre molte nozioni antropologiche (per esempio quella di "cultura") sono state oggetto di molte riflessioni, la formulazione malinowskiana di "campo" è passata a lungo come "archetipo" della tradizione disciplinare. Persino il periodo fortemente riflessivo degli inizi degli anni Settanta, durante il quale l'impatto del colonialismo sulle società di piccola scala divenne un tema centrale, non ha cambiato granché della nozione di "campo" della ricerca etnografica, sempre data per scontata. Ritengo che una delle prime ri-concettualizzazioni della convenzionale nozione di campo sia occorsa nell'ambito delle ricerche del Rhodes-Livingstone Institute, nel Copperbelt (Zambia, poi Rhodesia del Nord), concetti che divennero celebri contributi della "Scuola di Manchester".

Nella mia discussione della nozione di campo, mi concentro su due dimensioni, alla base della mia ricerca sull'arte africana contemporanea: a) la costruzione del campo etnografico, e le più ampie connessioni che da quello si possono tracciare; in quest'ambito, un concetto rilevante, in opposizione alla dicotomia globale/locale dentro le localizzazioni, è quello di cosmopolitanizzazione; b) tre concetti si riferiscono alla strutturazione dei dati etnografici raccolti (sul campo): la nozione di campo di Bourdieu, come emerge nei suoi studi del campo letterario della Parigi del Diciannovesimo secolo; il concetto di Turner di campo come arena del dramma sociale negli studi dei rituali; infine il concetto di Pratt di campo come "contact zone", elaborato per lo studio dei contatti coloniali.

Parole chiave: Campo; Convenzioni antropologiche; Analisi di rete; Cosmopolitismo; Immaginazione etnografica

MICHELA FUSASCHI
Dipartimento di Scienze Politiche
Università di Roma 3
michela.fusaschi@uniroma3.it

Il silenzio si fa parola: etnografia, genere e superstes nel post-genocidio rwandese

Negli ultimi anni diversi autori sostengono che l'antropologia del genocidio è un imperativo; tuttavia, un'etnografia del genocidio in senso stretto, almeno nel caso del Ruanda, non esiste. Essa è possibile, nel post-genocidio, come analisi e comprensione di ciò che è accaduto nel 1994. Basato su uno studio etnografico di diversi anni nel post-genocidio in Ruanda, questo articolo presenta, da un lato, un'analisi della posizione sul campo di un'antropologa riguardo le storie dei sopravvissuti, soprattutto donne, e un'interpretazione dei loro silenzi dall'altro. Il silenzio, a volte percepito come una perdita di tempo, dovrebbe invece essere considerato dai ricercatori come una componente chiave dell'interpretazione antropologica.

Parole chiave: Etnografia; Genocidio; Genere; Interpretazione antropologica; Storie dei sopravvissuti

The silence is speaking: ethnography, gender and superstes in post-genocide Rwanda

In recent years, some authors argue that the anthropology of genocide is an imperative. However, in the case of Rwanda does not exist an ethnography of the genocide. It becomes possible in the post-genocide as an analysis and an understanding of 1994 events. Based on ethnographic research in post-genocide Rwanda, this article presents an analysis of the position in the field of a woman anthropologist with respect to the survivors stories, especially women, and an interpretation of their silences. Thus, the silence, sometimes perceived as a waste of time, should be considered by researchers as a key component of anthropological interpretation.

Keywords: Ethnography; Genocide; Gender; Anthropological interpretation; Survivors stories

FERDINANDO FAVA
Università degli Studi di Padova
Laboratoire Architecture/Anthropologie (ENSA Paris-La Villette, UMR CNRS 7218 LAVUE)
ferdinando.fava@unipd.it

"Chi sono per i miei interlocutori?". L'antropologo, il campo e i legami emergenti

L'articolo concerne la rilevanza epistemologica delle in-

terazioni sul campo e i modi di renderla operativa. Da una parte, l'autore analizza la presenza dell'antropologo sulla scena etnografica ricollocando le relazioni di campo nel dibattito che ha segnato la pratica e l'ideologia professionale del *fieldwork* dalla fine degli anni Novanta del Novecento. La rinnovata centralità della dimensione relazionale e della riflessività vengono, in seguito, interrogate criticamente e riformulate, a partire da due elementi eclissati di quella stessa scena, l'implicazione e i legami emergenti, centrali – per contro – in ordine a una comprensione articolata del processo di costruzione del sapere antropologico. La modalità con cui gli interlocutori attribuiscono significato all'antropologo, alla sua ricerca, ai suoi gesti e lo integrano nei loro rapporti sociali concreti, l'implicazione, e a questa strettamente correlata, la sua possibilità di stabilire con loro legami emergenti, conducono a ripensare l'originalità del gesto antropologico dal suo interno e a rinnovare così la sua portata epistemologica di fronte al divenire continuo delle forme sociali contemporanee.

Parole chiave: Scena etnografica; Implicazione; Legame emergente; Riflessività; Epistemologia del *fieldwork*

"Who Am I to my interlocutors?". The Anthropologist, the Field and the Emergent Social Bonds

The article focuses on the ways of making fieldwork relationship epistemologically relevant. On one hand, the author analyzes the presence of the anthropologist on the ethnographic scene relocating the fieldwork relationships in the debate that invested the quest of meaning of this practice, of disciplinary identity, and marked out the end of its professional ideology since the late 90's. The renewed centrality of the relational and the reflexivity are critically questioned and reformulated, exceeding the conventional postmodern mainstream fieldwork literature, thorough two eclipsed elements of that scene, the implication and the emerging social bonds. The one inhere the meaning individuals attribute to the anthropologist, to her/his research, to her/his gestures, and the ways integrate her/him in their concrete social relationships, her/his social construction; the other closely related to the former, the establishing of emerging social bonds. Both events prompt us to reconsider the originality of anthropological gesture for its own and to renew its epistemological potential to grasp the evolution of contemporary social forms in the making.

Keywords: Ethnographic scene; Social construction of anthropologist; Implication; Reflexivity; Emergent social bond; Fieldwork epistemology

NIGEL RAPPORT
Department of Social Anthropology
University of St. Andrews
njr2@st-andrews.ac.uk

The informant as anthropologist: Taking seriously 'native' individuals' constructions of social identity and status

This article examines the way in which 'classiness', as an aspect of identity and social relations, is conceptualised and spoken about and enacted in a large Scottish hospital. The chief protagonists are hospital porters, those who are responsible for moving patients and other matériel across the hospital plant, and who find themselves at the base of a hierarchy of medical enskilment. The article is an account of the way in which porters give meaning to 'a class act'.

The article is largely an ethnographic account. It is a case-study in 'anthropology at home': Constance Hospital lies 13 miles north of the ethnographer's own domicile. Its pertinence to an account of the changing 'field' in anthropology and to changing ethnographic practice lies in its understanding of authority. The article would grant to individual informants the power to author their own accounts of their lives and to be the final arbiters of the truth of their experience. Is the experience of portering in Constance Hospital that of an exploited class?

Keywords: Classiness; Agency; Anthropology at home; Hierarchy; Ethnographic authority

L'informatore come antropologo: Prendere sul serio le costruzioni 'native' di identità sociale e status

L'articolo esamina il modo in cui l'appartenenza di classe, come dimensione dell'identità e delle relazioni sociali, è concettualizzata, parlata e agita in un grande ospedale scozzese. I protagonisti sono portantini, coloro che sono responsabili dello spostamento dei pazienti e di altri materiali per l'ospedale e coloro che si trovano alla base di una gerarchia organizzata sulla base di capacità mediche. L'articolo è un resoconto del modo in cui i portantini danno senso alle "azioni di classe". È un resoconto etnografico, è uno studio di caso di "antropologia a casa", dato che il Constance Hospital è a 13 miglia a nord del domicilio dell'etnografo. Nella concezione dell'autorità che esprime, sta la pertinenza del testo rispetto a un'analisi delle trasformazioni del "campo" antropologico e della pratica etnografica. Esso attribuisce agli informatori il potere di autorizzare i loro racconti delle loro vite e di essere gli arbitri ultimi della verità della loro esperienza. Essere portantini nel Constance Hospital è un'esperienza di sfruttamento di classe?

Parole chiave: Appartenenza di classe; Agency; Antropologia a casa; Gerarchia; Autorità etnografica

PAOLO FAVERO
Film Studies and Visual Culture
Department of Communication Studies
Faculty of Social and Political Sciences
University of Antwerp
paolofavero@gmail.com

Picturing Life-Worlds in the City. Notes for a Slow, Aimless and Playful Visual Ethnography

Reflecting upon fieldwork conducted in Delhi between 1997 and 2001 on young middle class men, globalization and cultural identity, the present paper discusses the extent to which visual ethnographic work can help the ethnographer integrate and further contextualize insights gathered through other (language-based) means such as interviews, conversations, participant observation, etc. Suggesting that a careful attention to the visual and material culture surrounding the ethnographer is an activity that requires a capacity to resist the desire to maximize time, the paper constitutes also an invitation for the production of a slow, aimless and playful ethnography.

Key words: Visual Ethnography; Ethnographic practice; Visual and material culture; Globalization; India

Visualizzando il vissuto nella città. Note per un'etnografia visiva, lenta, giocosa e senza meta

L'articolo discute, a partire dalle riflessioni su una ricerca sul campo condotta a Delhi tra il 1997 e il 2001, su giovani appartenenti alla classe media, processi globali e identità culturale, quanto l'etnografia condotta su fonti visive possa essere utile per l'etnografo per integrare e contestualizzare più profondamente le intuizioni raccolte attraverso altri mezzi e altre fonti (di tipo linguistico) come interviste, conversazioni, osservazione partecipante, ecc. Nel suggerire che una maggiore attenzione alla cultura materiale e visuale che circonda l'etnografo richiede la capacità di resistere alla tentazione di massimizzare il tempo, l'articolo è anche un invito alla produzione di un'etnografia lenta, in apparenza senza finalità immediate, e divertente.

Parole chiave: Etnografia visiva; Pratica etnografica; Cultura visiva e materiale; Globalizzazione; India

FRANCESCO POMPEO
Dipartimento di Scienze della Formazione
Università Roma Tre
francesco.pompeo@uniroma3.it

«We don't do politics». Rhetorics of Identity and Immigrant Representation in Rome City Council

This article sets out to observe and analyze the process that led to the creation and establishment of the figure of adjunct councillors elected by non-EU residents to Rome's city council. At the time this appointment was presented by the municipal administration as a major political innovation to empower migrants' participation in local politics. But, finally, the outcome was a contradictory representative role: the councillor participate without the right to vote and a process of building ethnic leadership negotiated with the major players of Roman politics. The interviews and the analysis of documents reveals many contradictions of a role strait between ethnic agency and subordination to the «indigenous logics» of Italian politics.

Keywords: Migrant's political participation; Ideologies; Ethnographic epistemology; Research ethic; Politics rhetoric

“Noi non facciamo politica”. Retoriche dell'identità e della rappresentanza migrante nell'esperienza del Consigliere straniero aggiunto al Comune di Roma

L'articolo propone l'osservazione e l'analisi del processo che a partire da due tornate elettorali, ha portato alla creazione e all'istituzionalizzazione della figura del Consigliere straniero aggiunto nella Capitale. Presentata come forte innovazione politica quale modello di partecipazione dei migranti, si è concretizzata da una parte in una rappresentanza dimezzata: il consigliere partecipa senza diritto di voto, dall'altra, in processo di costruzione di leadership negoziata con gli attori maggiori della politica romana. Le interviste e l'analisi dei documenti rivelano le molteplici contraddizioni di un ruolo stretto tra agency identitaria-etnica e subalternità alle logiche indigene della complessità politica italiana.

Parole chiave: Partecipazione politica dei migranti; Ideologie; Epistemologia etnografica; Etica della ricerca; Retorica politica

MARIANO FRESTA
mariano.fresta@gmail.com

Proprietà intellettuale, marchio e cultura popolare. Riflessioni sul caso dei bottari di Macerata Campania e Portico di Caserta

L'articolo racconta una piccola vicenda giudiziaria nella quale si sono affrontati un uomo, che aveva ottenuto un marchio su un elemento del patrimonio culturale immateriale, e un'associazione nata per difendere la tradizione di una festa. La vicenda offre spunti utili per discutere sia l'insufficienza della sentenza emanata dal Tribunale, sia le norme dell'Ufficio Brevetti del Ministero per lo Sviluppo economico, sia quelle che l'Unesco ha promosso per la tutela e la salvaguardia del Patrimonio culturale

immateriale.

Parole chiave: Folklore; Proprietà intellettuale; Marchio; Beni immateriali; Tutela e salvaguardia.

Intellectual Property, Trademarks and popular culture. Reflections on the case of bottari of Macerata Campania and Portico di Caserta

The paper tells a little court case which opposed a man, who had obtained a trademark on a feature of intangible cultural heritage, and an association for the defense a traditional feast. The story gives an useful case-study to discuss both the inadequacies of the Court's verdict and the rules of the Patent Office of the Ministry of Economic Development, as well as those of UNESCO concerning the protection and safeguarding of the intangible cultural heritage.

Keywords: Folklore; Intellectual Property; Trademarks; Intangible Cultural Heritage; Safeguarding

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di un esperto esterno, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, **secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito)**, deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole dei lettori. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

- a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);
- b) cinque parole chiave "in italiano e in inglese";
- c) la traduzione del titolo in inglese.

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo e grassetto, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e prezzo e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it

Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it

Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali

Piazza I. Florio 24, cap. 90139, Palermo.